APUNTES DE CRISTOLOGÍA

SUMARIO

1. EL DINAMISMO DE ENCARNACIÓN EN LA ANTIGUA ALIANZA 5
1.1. La Alianza, encarnación de las relaciones de Dios con el pueblo. 5
1.1.1. El tratado de Alianza. 5
1.1.2. Paternidad y filiación. 6
1.1.3. La unión matrimonial. 6
1.1.4. La Nueva Alianza. 6
1.2. La revelación, encarnación de la Palabra de Dios. 7
1.3. La Historia, revelación de la acción divina. 7
1.4. La tienda y el Templo, encarnaciones de la presencia de Dios. 7
1.5. Conclusión. 8
2. LA ENCARNACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO 8
2.1. El testimonio de Jesús sobre sí mismo. 8
2.1.1. Encarnación en la Alianza. 9
2.1.2. Encarnación de Dios en la filiación divina. 10
2.1.3. Encarnación de la Palabra. 15
2.1.4. Encarnación de la presencia de Dios. 16
2.1.5. Encarnación de la acción de Dios. 19
2.2. Los milagros de Jesús. 24
1. Introducción. 24
2. Criterios de investigación histórico-crítica. 25
3. El núcleo histórico de los milagros. 26
4. Significado cristológico de los milagros de Jesús. 26
2.3. Reflexión ontológica sobre la Encarnación. 27
2.3.1. El acto de la Encarnación del Hijo. 27
2.3.2. El problema de la mutabilidad de Dios. 28
2.3.3. La experiencia humana del Hijo. 29
3. EL TESTIMONIO DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA SOBRE JESÚS. 29
3.1. Los evangelios de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2). 30
3.1.1. Introducción. 30
3.1.2. Las genealogías. 30
3.1.3. Teología de Mateo. 31
3.1.4. Teología de Lucas. 32
3.1.5. Conclusión. 33
3.2. El bautismo de Jesús. 33
3.2.1 Referencias 33
3.2.2. El bautismo. 33
3.2.3. La apertura de los cielos. 34
3.2.4. "Descendió sobre él el Espíritu". 34
3.2.5. La proclamación: "Tú eres mi hijo amado, en tí me complazco". 34

3.2.6. Historicidad. 35
3.2.7. Significado teológico del bautismo de Jesús. 35
3.3. Las tentaciones de Jesús en el desierto. 35
3.3.1. Introducción. 35
3.3.2. El relato de Marcos. 36
3.3.3. Las tentaciones, en Mateo y Lucas. 36
3.3.4. Historicidad. 37
3.3.5. Mensaje. 37
3.4. La Transfiguración del Señor. 37
3.4.1. Introducción. 37
3.4.2. Transfiguración y apariciones. 38
3.4.3. Sentido que tiene este pasaje. 38
3.4.4. Conclusión. 39
3.5. Los títulos cristológicos. 39
3.5.1. Cristo (Mesías). 39
3.5.2. Jesús, el Señor. 42
3.5.3. Jesús, el Hijo de Dios. 44
CONCLUSIÓN. 46
4. LAS FUENTES DE LA CRISTOLOGÍA 47
4.1. Fuentes judías no bíblicas. 47
4.1.1. Flavio Josefo. 47
4.1.2. La tradición rabínica. 49
4.2. Fuentes clásicas romanas (paganas). 51
4.2.1. Evidencia en los escritores paganos. 51
4.2.2. Suetonio. 52
4.2.3. Tácito. 53
4.2.5. Talus. 54
4.3. Escritos Apócrifos. 55
4.3.1. Agrapha. 55
4.3.2. Los evangelios de la Infancia. 56
4.3.3. El evangelio de Pedro. 56
4.3.4. El evangelio de Tomás. 57
4.4. El Nuevo Testamento. 60
4.4.1. Sobre la fecha del nacimiento de Jesús. 60
4.4.2. Jesús en los escritos del Nuevo Testamento. 61
4.4.3. Dificultad de acceso a Jesús. 63
5. EL PROBLEMA DEL JESÚS HISTÓRICO. EL ACCESO A JESÚS POR LOS EVANGELIOS 65
5.1. Panorama histórico. 65
5.1.1. Hasta el siglo XVIII. 65
5.2.2. Período pre-bultmaniano (Siglos XVIII al XIX). 65
5.2. Planteamientos clásicos. 68
5.2.1. Historia de las formas. (K.L. Schmith, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, M. Albertz). 68
5.2.2. Historia de la Redacción (Redaktionsgeschichte). 74
5.2.3. Lenguaje y actitudes de la comunidad primitiva. 77

5.2.4. Nueva Hermenéutica. 80
5.2.5. Criterios de autenticidad histórica. 83
5.3. Itinerario para llegar a Jesús a través de los evangelios. 89
1. Punto de partida: la redacción actual de los evangelios (*Redaktionsgeschichte*). 89
2. Segunda etapa: La aportación de la comunidad primitiva (*Formengeschichte*). 90
3. Tercera etapa: El nivel de la Historia, con los criterios de historicidad. 90
5.4. Aportación de la Comisión Pontificia Bíblica y la "Dei Verbum", a la solución del problema de la historicidad de los evangelios. 90
1. La constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II. 90
2. Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica. 90
3. Aportación de dos documentos a la solución del problema de la historicidad de los evangelios. 91
6. EL MISTERIO PASCUAL: PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO . 93
6.1. LOS ACONTECIMIENTOS 94
6.1.1. Los últimos días de Jesús sobre la tierra. 94
6.1.2. Valor teológico de la muerte de Jesús. 101
6.1.3. Conclusión. 108
6.1.4. Nota bibliográfica sobre la pasión y muerte de Jesús. 108
6.2. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS. 109
6.2.1. Introducción. 109
6.2.2. Cuadro sinóptico de los textos. 110
6.2.3. Las apariciones. 111
6.2.4. Los relatos de la tumba vacía. 127
6.2.5. Las fórmulas de fe. 131
6.2.6. Conclusión en torno al Misterio Pascual. 133
7. LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA 135
7.1. Introducción General 135
7.1.1. Significado del término "Escatología". 135
7.1.2. El futuro, como una categoría antropológica 136
7.1.3. El Redescubrimiento de la Escatología y su actual cometido. 137
7.2. Relación de la Escatología con la Cristología. 138
7.2.1. La ruptura con la síntesis de los primeros Padres de la Iglesia. 138
7.2.2. La Escatología, vista como posibilidad de devolver a la Cristología su aspecto soteriológico. 140
7.3. Infraestructuras Antropológicas y Teológicas de la Esperanza Cristiana 141
7.3.1. Fundamento antropológico de la Escatología. 141
7.3.2. Fundamento teológico de la Escatología. 143
7.4. Cristo: El Acontecimiento Escatológico para la Humanidad, el Mundo y la Historia 147
7.4.1. En la Sagrada Escritura. 147
7.4.2. En el Concilio Vaticano II. 149
7.5. Certeza de la Esperanza, certeza de la Salvación 149
7.5.1. La certeza de la esperanza, en la obra de san Pablo. 149
7.5.2. Certeza de la Gracia y certeza de la esperanza según el Concilio de Trento (años del 1543 al 1563). 151
7.5.3. Conclusión. 153
7.6. La Parusía o el Retorno Glorioso de Cristo 153

7.6.1. Introducción 153
7.6.2. Terminología utilizada. 154
7.6.3. Datos del Nuevo Testamento. 156
7.6.4. Los signos de la Parusía en el Nuevo Testamento. 156
7.6.5. Los datos del Magisterio. 158
7.6.6. Conclusión. 158
7.7. El Juicio, Riesgos de Perdición 159
7.7.1. Introducción. 159
7.7.2. El Nuevo Testamento. 160
7.7.3. El Magisterio de la Iglesia. 160
7.7.4. Reflexión Teológica. 161
7.8. El Purgatorio 162
7.8.1. Introducción. 162
7.8.2. Doctrina de la Sagrada Escritura. 162
7.8.3. La doctrina de los Concilios. 165
7.9. En Infierno, la Muerte Eterna 167
7.9.1. Introducción. 167
7.9.2. La muerte eterna, en la Sagrada Escritura. 168
7.9.3. La muerte eterna según la Tradición y el Magisterio. 170
7.9.4. Reflexiones teológicas. 172
7.10. La Resurrección de los Muertos es la Resurrección de la Carne 173
7.10.1. Introducción. 173
7.10.2. La doctrina contenida en la Sagrada Escritura. 173
7.10.3. La doctrina del Magisterio. 174
7.10.4. Conclusiones. 175
7.11. El Cielo 178
7.11.1. Introducción. 178
7.11.2. El cielo en la Sagrada Escritura 178
7.11.3. La Tradición y el Magisterio de la Iglesia. 182
7.12. Conclusión. 184

PRIMERA PARTE:
PRESENTACIÓN DE JESÚS EL CRISTO, EL HIJO DE DIOS EN LA SAGRADA ESCRITURA.

INTRODUCCIÓN

Veremos en esta Primera Parte de nuestro estudio de Cristología la forma en que la Sagrada Escritura presenta a la persona de Jesús. Recorreremos primero el Antiguo Testamento con una visión global, y encontraremos en él ya un primer dinamismo de Encarnación; analizaremos después el testimonio que Jesús dio sobre sí mismo; es decir, lo que refleja el Nuevo Testamento del concepto que Jesús tenía de su persona; en esta parte veremos cómo Jesús valora sobre todo la presencia divina de su propia humanidad.

Estudiaremos a continuación la Cristología de los primeros años de la Iglesia, que acentúa los aspectos divinos de Jesús llamándole Mesías, Señor, Hijo de Dios, Salvador, etc.; de esta manera obtendremos completa la figura de Jesús según la muestra la Sagrada Escritura: como la de Dios hecho hombre.

Concluiremos encontrando en la Sagrada Escritura la figura unificada de Jesucristo, según la comprendió la primitiva comunidad cristiana.

Para esta Primera Parte de nuestro estudio nos apoyaremos en el libro de Jean Galot titulado "¿Quién eres Tú, Oh Cristo?", editado en Florencia en 1977.

1. EL DINAMISMO DE ENCARNACIÓN EN LA ANTIGUA ALIANZA

El Antiguo Testamento revela el dinamismo de la Encarnación que inspira no solamente algunos textos particulares, sino que forma, por así decirlo, toda la estructura de la religión judía expresada en sus libros sagrados. Se entiende por "Dinamismo de la Encarnación" el movimiento por el cual Dios entra en el mundo de las relaciones humanas y toma parte en la existencia de la humanidad.

1.1. La Alianza, encarnación de las relaciones de Dios con el pueblo.

1.1.1. El tratado de Alianza.

El elemento más fundamental y característico del judaísmo es la Alianza, al grado de que las relaciones entre el pueblo y Yahweh fueron concebidas según el modelo de un tratado como los que se hacían en el Oriente antiguo entre un rey y otro, sobre todo para que el más débil recibiera protección del más poderoso; o entre un rey y sus súbditos con la finalidad de establecer acuerdos, compromisos, etc.

Este tratado supone una cierta igualdad entre los contrayentes, ya que en él hay reciprocidad de compromisos; ahora bien, ese empeño recíproco implica, en el caso de Dios, una cierta encarnación. Para Dios el entrar en alianza significa entrar deliberadamente en un tipo de relación que los hombres establecen entre ellos, y consecuentemente tener que ponerse al nivel de la humanidad. Por parte de Dios el elemento de encarnación consiste en obrar como humano;

El hubiera podido imponerse de superior a inferior, sin embargo el hecho de preferir establecer una relación sobre la base de un mutuo acuerdo es ya un verdadero elemento de encarnación, o lo que es lo mismo de humanización.

1.1.2. Paternidad y filiación.

La voluntad de Dios para entrar en una relación más cercana con el hombre se manifiesta con el establecimiento de relaciones de padre a hijo: "*Israel es mi hijo primogénito*" (Ex 4,22). Esta relación es de carácter moral, por adopción (Dt 32,10), y se deriva de una elección gratuita por parte de Dios; es un ideal que nunca llegó a hacerse realidad en Israel, sino que se presentó como una esperanza: "*Ya pensaba, cómo quisiera considerarte entre mis hijos y darte una tierra envidiable...*" (Jer 3,19). La filiación divina del hombre se trata, pues, de un proyecto de Dios; no de una realidad, no de algo cumplido, sino de una promesa.

La paternidad y la filiación expresan las relaciones humanas que Dios quiso establecer con su pueblo; representa una cierta forma de encarnación, y tiene más consistencia que el acuerdo jurídico de un tratado de alianza. Dios ha llamado de Egipto a su pueblo (Os 11,1) porque quería formar con los hebreos una nación que tuviera existencia propia y que estuviera separada de las demás naciones; esto significó que el pueblo de Israel, siendo libre, se sintiera como hijo de Dios.

1.1.3. La unión matrimonial.

Israel aparece en la Escritura comparado con un hijo rebelde o con una esposa infiel (Jer 3,19-22). Las imágenes del esposo y la esposa acentúan la voluntad divina de igualdad, y manifiestan la intención de encarnarse del amor de Dios, que así toma la forma del amor humano más intenso, el que se da entre los esposos.

El esposo divino no pierde su trascendencia, ya que su imagen se atribuye al Creador y Redentor (Is 54,5-8). Ezequiel presenta a Israel como un esposa cuya belleza es obra de Dios (16,14), y el Cantar de los Cantares subraya todavía más esa reciprocidad con las palabras de la esposa: "*Yo soy para mi amado y mi amado es para mi*" (6,3). La mutua pertenencia de los esposos muestra hasta que punto Dios desciende al nivel del hombre: Dios quiere encarnar al máximo su forma de entrar en contacto con la humanidad.

1.1.4. La Nueva Alianza.

El fracaso de la Antigua Alianza de Dios con su pueblo suscitó el anuncio de una nueva Alianza. Israel había faltado a sus deberes como hijo y había sido infiel como esposa, así que la Nueva Alianza no podía nacer mas que de una acción más poderosa de Dios, que remediase la debilidad humana; en el futuro Dios no se contentaría con proponer su Ley para ganarse la adhesión del pueblo, ahora la pondría dentro del hombre (Jer 31,31-33). La Ley, expresión de la voluntad

divina, no se presentaría solamente en forma externa, sino que ahora se encarnaría en el hombre, de manera que la voluntad del hombre pueda coincidir con la voluntad de Dios.

Esta comunicación que Dios hizo al hombre de su espíritu divino deja ver la profundidad de la Encarnación: el Espíritu de Dios penetra en el hombre para animar y dirigir su conducta. Dios no se limita a ser socio de una alianza, a considerar a Israel como su hijo o su esposa, sino que ahora quiere entrar en el corazón mismo del hombre a través de la Ley.

1.2. La revelación, encarnación de la Palabra de Dios.

La Palabra de Dios jamás se comunica en estado puro, sino que toma forma en la palabra humana, aceptando por consecuencia sus limitaciones y sus imperfecciones. El pensamiento divino se deja expresar y conocer a través del pensamiento humano, ya que los hombres encargados de trasmitir la revelación le imprimen al mensaje el signo de sus propias opiniones y reflexiones.

Dios presenta así su mensaje en un lenguaje adecuado a la mentalidad humana, de tal manera que el pensamiento divino se identifica con el pensamiento humano; por eso para acceder al mensaje de Dios es necesario aceptar el mensaje humano en forma integral. El mensaje humano no se hace menos humano por el hecho de dar a conocer el pensamiento de Dios.

1.3. La Historia, revelación de la acción divina.

La historia del pueblo elegido revela la encarnación de la acción de Dios. La potencia de Dios actúa sobre el pueblo guiando su destino; por una parte Dios castiga y corrige al pueblo a causa de sus pecados, por la otra Dios cuida al pueblo de los peligros y le asegura la vida y la prosperidad (Sal 33,16-19); es así como la historia del hombre llega a ser obra de Dios.

1.4. La tienda y el Templo, encarnaciones de la presencia de Dios.

La encarnación en el Antiguo Testamento se acentúa más en la forma local que toma la presencia divina; el hecho de reservar a Dios una tienda en donde pudiera recibir a aquellos que lo buscaban, cuando el pueblo era nómada y andaba errante por el desierto, es asemejar mucho la presencia de Dios a la de una persona humana.

A partir de cuando Salomón construyó el Templo, la presencia divina en él se hizo cultual. Es la presencia de Dios la que confirió al Templo todo su valor; sin la presencia divina el Templo no sería más que una casa desierta. El hecho de que Yahweh haya poseído una casa en medio del pueblo revela hasta que punto él, aunque no esté ligado a ningún lugar particular (1 Re 8,27; Is 66,1), haya querido hacerse presente de un modo muy humano.

1.5. Conclusión.

Ya en el Antiguo Testamento encontramos una verdadera y propia encarnación que implica la intervención divina en la vida de la humanidad, particularmente en la vida del pueblo de Israel. Dios se empeña estableciendo relaciones con el pueblo basadas en alianzas al modo humano; empeña su pensamiento expresándolo a través de la palabra humana, empeña su acción manifestándola a través de la historia de Israel, empeña su presencia localizándola primero en la Tienda del Tabernáculo y luego en el Templo de Jerusalén.

A pesar de todo ese gran empeño de Dios manifestado en el Antiguo Testamento, se hará más importante el empeño de Dios en la Nueva Alianza, porque en ella lo será de manera más íntima a través de la persona de su propio y único Hijo hecho hombre.

Dios se manifestó en el Antiguo Testamento en su unidad, pero no en su trinidad; por eso los atributos divinos de padre y Esposo se le asignaron solamente en forma global con relación al pueblo de Israel, sin distinguir Persona en él; pero conciliar esos dos atributos de Padre y Esposo en una sola Persona solamente era posible a nivel de imagen. La solución de ese enigma se daría hasta en el Nuevo Testamento, en él se comprendería que el Padre es distinto del Esposo. En otras palabras, en el Antiguo Testamento Dios se guardó lo más profundo de sí mismo, lo que es su misma esencia: el misterio de las Tres Divinas Personas. Esta distinción de Personas en Dios se reveló cuando una de ellas entró en la existencia humana.

2. LA ENCARNACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO

En Cristo se ha realizado plenamente el dinamismo de la Encarnación que estaba ya presente en el Antiguo Testamento. En él la separación de una de las tres Personas de Dios para venir a habitar entre los hombres llega a su término; en él, en Cristo, llega el hombre también a alcanzar su condición divina.

En el presente capítulo veremos primero el testimonio que da Jesús sobre sí mismo; él, que es el Dios-Hombre, nos lo dirá al hablarnos de su propia identidad. Después veremos lo que dice el Nuevo Testamento sobre el hecho de la Encarnación, haciendo una reflexión ontológica sobre ello.

2.1. El testimonio de Jesús sobre sí mismo.

Aunque las palabras y las acciones de Jesús nos han llegado a través del testimonio de la comunidad cristiana primitiva, particularmente a través de los evangelios, debemos buscarla más allá de dicho testimonio. La exégesis reciente, buscando determinar el papel de la comunidad y de los evangelistas, nos permite distinguir mejor lo que es propio de Jesús. Partiendo de esta investigación exegética es posible establecer con precisión el testimonio de Jesús sobre su propia identidad; esto es posible porque Jesús se expresó de un modo distinto a como lo harían más tarde los evangelistas y la comunidad primitiva.

Nuestro enfoque es el de la Encarnación de Dios; se trata, por tanto, de ver como ha encontrado en Jesús cumplimiento el dinamismo de encarnación que ya se dio en el Antiguo Testamento.

2.1.1. Encarnación en la Alianza.

a) La Alianza.

La única vez que Jesús habló de una alianza fue para identificarse con ella; esta identificación se encuentra afirmada en la fórmula de la consagración del vino referida por Mc 14,24 y Mt 26,28: "*...esta es mi sangre, sangre de la alianza...*", en donde el pronombre "*mi*" ha sido insertado en la fórmula utilizada por Moisés en el momento de la conclusión de la alianza del Sinaí: "*...esta es la sangre de la alianza...*"(Ex 24,8). Vemos pues que la alianza ya no es una simple relación entre Dios y los hombres, sino que aquí se ha encarnado en una persona, en Jesús.

La identificación de una persona con la alianza se encuentra ya en el Antiguo Testamento en los cantos del Siervo de Yahweh, en el pasaje que dice "*te he establecido como alianza del pueblo...*" (Is 42,6; 49,8), pero allí es solamente una promesa; Jesús probablemente se inspiró en esta declaración, sin embargo él no dijo haber sido formado o constituido como alianza, sino que su propia sangre era la alianza. En la expresión del Antiguo Testamento *"alianza del pueblo*", el Siervo de Yahweh personifica al pueblo, pero en la frase del Nuevo Testamento Jesús es la alianza, o sea que él mismo personifica a los dos contratantes, a Dios y al pueblo. Al designarse Jesús como alianza está insinuando el hecho de reunir en sí mismo tanto a Dios como al hombre.

b) El esposo.

También Jesús se entiende a sí mismo como aquel que realiza la alianza matrimonial entre Yahweh y su pueblo anunciada en el Antiguo Testamento, asumiendo en este caso el papel del esposo; la afirmación más explícita de esto se encuentra en la respuesta que da a los discípulos de Juan Bautista referente a por qué no ayunaban sus propios discípulos: "*¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda cuando el esposo está con ellos? Mientras se encuentra el esposo con ellos no pueden ayunar. Pero vendrán días en que les será quitado el esposo y entonces ayunarán*" (Mc 2,19-20).

En esta cita Jesús anuncia su presencia como esposo, y la ausencia que entristecerá a sus amigos. La figura de Jesús como esposo se encuentra también en otros comentarios suyos, por ejemplo cuando compara el Reino de los Cielos con un banquete de bodas (Mt 25,1-13), o cuando habla de las vírgenes que salen al encuentro del esposo (Mt 25,1-13); pasajes donde notamos además que habla del esposo de una manera absoluta, sin mencionar a la esposa, sugiriendo el hecho de que la unión matrimonial se efectúa completamente en la persona de Cristo que reúne en sí ambos papeles, el de esposo explícitamente y el de la esposa en forma velada. Por otra parte, ya vimos que en la simbología del Antiguo Testamento siempre es Dios quien figura como el

esposo y el pueblo como la esposa, así que nuevamente nos encontramos a Jesús en esta alegoría mostrándose como Dios y como hombre.

2.1.2. Encarnación de Dios en la filiación divina.

a) La invocación aramea "Abba".

El uso de la palabra familiar y cotidiana "*Abba*" para dirigirse a Dios es la innovación lingüística más importante llevada a cabo por Jesús. Los cinco estratos de la tradición de nuestros evangelios: Marcos (Mc 14,36), Lucas (23,34-46), Mateo (26,42), Juan (11,41; 12,27s; 17,1-5; 11,21-24s), el material común de Mateo y Lucas (Mt 6,9 = Lc 11,2; Mt 11,25 = Lc 10,21) concuerdan en que Jesús utilizó esta invocación en todas sus oraciones, excepto en Mc 15,34 y paralelos, cuando exclamó en la cruz "*Dios mío ¿por qué me has abandonado?, pero en esa ocasión estaba orando con las palabras del Salmo 22 que así lo dice. Marcos nos trasmitió en arameo, la lengua que hablaba Jesús, esta misma palabra pronunciada durante la oración en el huerto de Getsemaní* (14,36): "*Abba, tu lo puedes todo, que pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya*".

El Antiguo Testamento tenía muchas maneras de dirigirse a Dios, algunas de ellas se incluyen en la oración llamada "Tephilla", una parte de la cual dice lo siguiente: "*Alabado seas, Yahweh, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios altísimo, Señor del cielo y de la tierra, nuestro escudo y escudo de nuestros padres. Alabado seas, Yahweh, escudo de Abraham...*". Ahora bien, en ninguna parte del Antiguo Testamento se encuentra una invocación a Dios llamándole "*papá*", nunca el judaísmo imaginó siquiera poder invocar a Dios con ese nombre.

Jesús debió utilizar siempre la palabra "*papá*" en arameo, aunque los escritos del Nuevo Testamento la hayan trasmitido en griego. En las cartas de Pablo a los Romanos (8,15) y a los Gálatas (4,6) vemos que en la Iglesia primitiva ya se encontraba difundida una exclamación que incluye el término doble de "*abba o pater*", en donde abba está en arameo y pater en griego significa lo mismo. El que esta expresión se encuentre en la carta a los Romanos, comunidad cristiana que no fue fundada por Pablo, nos indica que la podían entender sus lectores por tratarse de una expresión conocida de ellos, por eso la incluye Pablo en su carta. Entonces, cuando en las oraciones de Jesús los evangelios dicen en griego "*Pater*" (sin el artículo), o bien "*o Pater*" (con artículo), hay que suponer que detrás de dichas expresiones se encuentra la palabra "*Abba*".

En el tiempo de Jesús hacía mucho que la palabra "*abba*" había dejado de limitarse al lenguaje de los niños, también los adolescentes se referían a sus padres con ese nombre; la completa novedad y el carácter único de la invocación divina "*abba*" en las oraciones de Jesús consiste en que esa palabra expresa la esencia misma de la relación de Jesús con el Padre: Jesús habló con Dios como un niño hablaría con su papá, lleno de confianza y seguridad, al mismo tiempo que respetuoso y dispuesto a la obediencia. Si Dios, al cual se dirige Jesús, es para él su papá, con el verdadero sentido de la palabra y con toda la familiaridad que esta supone, Jesús es el Hijo de Dios, es Dios Hijo.

b) La expresión "el Hijo del Hombre".

1. El uso de esta expresión por parte de Jesús.

Se caracteriza esta expresión por el hecho de que siempre que aparece en los evangelios es que fue pronunciada por Jesús, y es muy frecuente, se le encuentra 30 veces en el evangelio de Mateo, 25 en el de Lucas, 14 en el de Marcos y 13 en el de Juan. La cantidad de veces que ha sido registrada y el hecho de que sea solamente Jesús quien la utiliza son comprobación de que pertenece a su léxico personal; de allí la importancia que tiene para ayudar a descubrir la identidad de Jesús.

Existen algunas excepciones respecto a su uso, pero estas pueden explicarse: la multitud que repite esta expresión apenas dicha por Jesús, en Jn 12,34; el ángel que recuerda a las mujeres, después de la resurrección, una predicción hecha por el mismo Jesús (Lc 24,6-7), o Esteban, que retoma las palabras de Jesús ante el Sanedrín para mostrar su cumplimiento (He 7,56; Mc 14,62; Lc 22,69). La tradición posterior nunca la utilizó para referirse a Jesús, lo que nos lleva a concluir que proviene del lenguaje mismo del Maestro.

Esta expresión es bastante enigmática, de ahí que los evangelistas tiendan a sustituirla por otras más comunes; por ejemplo, en la bienaventuranza de aquellos que son perseguidos "*por causa del Hijo del Hombre*" en Lucas 6,22, Mateo usa la expresión más sencilla "*por causa mía*" (5,11); o también en "*El Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido*" de Lucas 19,10, en Marcos 2,17 y Mateo 9,13 se convierte en "*No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores*".

En el evangelio de san Juan algunas ocasiones Jesús se atribuye el título de Hijo de Dios, pero más bien podemos pensar que se trata de una sustitución hecha por el evangelista al cambiar "*el Hijo del Hombre*" por "*el Hijo de Dios*", porque los evangelios sinópticos nunca ponen en labios de Jesús ese título, y aun cuando durante el juicio el Sumo Sacerdote le pregunta a Jesús si es el Hijo de Dios y él así lo da a entender, evita mencionar el nombre y responde designándose como el Hijo del Hombre (Mt 26,63-64; Mc 14,61-62; Lc 22,70).

El evangelio de Juan hace también una transformación de "Hijo del Hombre" por "Hijo"; en los casos en que esto sucede se pueden encontrar en el mismo Juan o en los Sinópticos frases análogas que contienen la expresión "Hijo del Hombre"; así por ejemplo, creer en el Hijo de Jn 6,40 es comparable con creer en el Hijo del Hombre de 9,35.

Podemos concluir que Jesús utilizó la expresión "Hijo del Hombre" para designarse a sí mismo con mucha mayor frecuencia de la que nos indican los evangelistas; y por otra parte que los evangelistas han sustituido en ocasiones esta expresión bien sea por un "me", bien por el título de "Hijo de Dios", o simplemente por "Hijo". Estas sustituciones nos indican cómo entendían los discípulos la designación de "Hijo del Hombre" pronunciada por Jesús: como indicativa de su propia identidad y como aceptación de su filiación divina.

2. El Hijo del Hombre en su existencia terrena.

a) Su venida y preexistencia.

La exclamación *"...pues el Hijo del Hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido*", de Lucas 19,10, atestigua el conocimiento que tenía Jesús de su propia preexistencia. La venida del Hijo del Hombre se describe en este pasaje como un desplazamiento para venir a buscar lo que estaba perdido, y en otro para "*venir a servir y dar la propia vida en rescate de muchos*" (Mc 10,45; Mt 20,28); esta misión supone ponerse en movimiento, abandonar la propia condición para hacerse disponible a la humanidad y traerle ayuda. Así es como la presencia del Hijo del Hombre es efecto de un paso generoso que encuentra sus orígenes antes de la vida terrena; es decir, en la preexistencia de Cristo (Cf. Jn 3,13; 6,62; 12,46).

La preexistencia del Hijo del Hombre, del que "*ha venido del cielo*" (Jn 3,13), no impide que se haga presente en el tiempo y en el espacio: "*Ha venido el Hijo del Hombre, que come y bebe...*" (Mt 11,19; Lc 7,34). No obstante que el Hijo del Hombre es preexistente come y bebe, tiene los mismos gustos y necesidades de un ser humano; en otras palabras, es preexistente pero también está inmerso en la vida humana. Ha venido del cielo, ha venido de otro tiempo, pero se hace presente en la vida humana y en la dimensión histórica.

b) Poder divino.

El Hijo del Hombre tiene características que competen solamente a Dios, perdona los pecados: "*Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene poder para perdonar los pecados, te lo ordeno* -dice al paralítico- *toma tu camilla y vete a tu casa*" (Mt 9,6; Mc 2,10-11), y también da la vida eterna: "*... así es necesario que el Hijo del Hombre sea glorificado, para que el que crea en él tenga vida eterna*" (Jn 6,27).

3. El Hijo del Hombre en su gloria.

a) La venida sobre las nubes del cielo.

Delante del Sanedrín que le juzgaba Jesús hizo una alusión clara a la profecía de Daniel 7,13-14 que dice: "*Yo os digo: en adelante veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha de la Potencia y venir sobre las nubes del cielo*" (Mt 26,64). Este texto del libro de Daniel citado por Jesús es el único profético que se refiere un personaje de dimensiones mesiánicas; Jesús alude a esta profecía evidentemente porque quiere resaltar su identidad personal como Mesías.

La expresión de Hijo del Hombre se encuentra por primera vez en Daniel, que en el pasaje 7,1-14 describe una visión en que contempló cómo cuatro grandes animales emergían del mar (vers. 1 al 8); son cuatro animales que simbolizan a los cuatro imperios que habían dominado a Israel hasta aquella época; ellos son Asiria, Babilonia, Persia y Grecia. Después de esos cuatro

animales, los cuales fueron muertos, aparece en el cielo un quinto ser que tiene forma semejante a la de un hombre. Escribe Daniel: "*Yo seguía contemplando las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de Hombre. Se dirigió hacia el anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás*".

El ser "como Hijo de Hombre" es interpretado por la literatura rabínica como el Mesías; las nubes son símbolo de Dios en la mentalidad bíblica, así que el hecho de que el Hijo del Hombre venga de las nubes significa que viene de Dios, que surgió de Dios. La venida del Hijo del Hombre sobre las nubes del cielo es un simbolismo de orden teofánico, ya que la nube era el signo de una teofanía o manifestación de Dios.

b) El Hijo del Hombre como juez universal.

En la Sagrada Escritura el poder de juzgar es atributo exclusivo de Dios, pero el Hijo del Hombre ejercita ese poder con plena autoridad: "*El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su Reino todos los escándalos y a los obradores de iniquidad, y los arrojarán en el horno de fuego*" (Mt 13,41-42). El Hijo del Hombre tiene poder para hacer un juicio escatológico, definitivo, como se desprende de este pasaje de Mateo. Su juicio será definitivo, no habrá escapatoria pues se trata de un juicio hecho al final de los tiempos. Este poder que tiene el Hijo del Hombre es atributo único de Dios, y también lo es el poder de vencer a las fuerzas del mal. Por otra parte el Hijo del Hombre juzgará a los hombres en referencia a sí mismo; el comportamiento de todos los hombres será juzgado por el Hijo del Hombre según la actitud que tengan hacia él, porque está presente en cada uno: "*... quien me reconozca delante de los hombres, también el Hijo del Hombre lo reconocerá delante de Dios*" (Lc 12,8); y también: "*quien pierda su vida por mí, la encontrará*" ya que "*el Hijo del Hombre ha de venir de la gloria de su Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según sus obras*" (Mt 16,25.27).

4. Realidad humana del Hijo del Hombre.

Jesús pone de manifiesto la identidad divina del Hijo del Hombre, pero al mismo tiempo su realidad humana; y mientras que en la profecía de Daniel el Hijo del Hombre es un ser celeste, solamente divino, en Jesús es también un ser humano que lleva una vida terrena normal; por eso aunque el poder de juzgar que posee el Hijo del Hombre es un poder divino, Jesús juzga también como hombre; de esta manera los hombres resultan juzgados por uno que es igual a ellos y que entiende su situación, y su juicio será más un juicio de salvación que de condena.

Cuando Jesús reivindica el poder del Hijo del Hombre para perdonar los pecados, precisa que él posee este poder sobre la tierra (Mc 2,10 y paralelos); esto significa que es como hombre que puede perdonar los pecados del mundo. Del mismo modo el dominio sobre el sábado, que era una prerrogativa que solamente correspondía a Dios en el Antiguo Testamento, está ligada a la condición humana del Hijo del Hombre en el Nuevo: "*El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Por eso el hijo del Hombre es señor del sábado*" (Mc 2,17). Todo esto

que hemos visto nos muestra la intención divina de poner en manos de los hombres lo que era más sagrado y exclusivo de Dios en la religión judía.

La humanidad del Hijo del Hombre adquiere su valor universal con el sacrificio de su propia vida: "*El ha venido para servir y dar su propia vida en rescate de muchos*" (Mc 10,45; Mt 20,28). Para que su vida tenga valor suficiente para rescatar a toda la humanidad .ya que en este pasaje "muchos" significa todos los seres humanos es necesario que tenga un origen divino, pero también que tenga una humanidad completa que le permita representar a la humanidad delante del Padre.

5. Teología implícita en la expresión "el Hijo del Hombre".

Es significativo que para designarse a sí mismo Jesús haya elegido un término que acentúa su condición humana, y que no se haya presentado con un título que expresara su divinidad de una manera más directa, como lo es el título de Hijo de Dios; aun entendiendo que el nombre de "Hijo del Hombre" corresponde al personaje que Daniel presenta como un ser celeste con apariencia humana, resultaría mucho más clara su personalidad con el nombre de Hijo de Dios que Jesús nunca se aplicó.

Ser el Hijo del Hombre significa en Jesús que él es verdaderamente humano; esto es algo nuevo respecto a Daniel 7,13-14, en donde el ser celeste de su visión solamente tiene una apariencia humana; Jesús, en cambio, cuando utiliza este nombre tiene conciencia de ser hombre real y verdadero. Nada humano le falta a Jesús sino el pecado (Jn 8,46), pero esa falta de pecado no es deficiencia de su humanidad, ya que el pecado no define sino que degrada al hombre, lo hace esclavo (Jn 8,34). Jesús en este sentido es más profundamente hombre por el hecho de no tener consigo la deformación del pecado.

La trascendencia que tiene el título de Hijo del Hombre se manifiesta cuando Jesús se refiere a la profecía de Daniel, porque en ella el Hijo del Hombre es un ser de origen celeste venido entre las nubes del cielo, y los santos que aparecen en la visión de Daniel vienen a ser la personificación del pueblo judío en su destino final, es decir, los salvados.

Cuando Jesús se define como el Hijo del Hombre se aplica a sí mismo todos los elementos del personaje profetizado por Daniel: El personaje divino que representa al pueblo elegido, a la nueva humanidad, al nuevo reino después de que fueron destruidas las cuatro bestias que representaban a los imperios que dominaron a Israel.

Pero su origen divino no le impide a Jesús ser verdaderamente humano y comer y beber como cualquier hombre, y es precisamente siendo hombre que puede realizar en sí a la nueva humanidad, a la nueva manera de ser humano. Los poderes divinos que tiene Jesús los ejerce como hombre, y al mismo tiempo es como Dios y como hombre que juzga a sus semejantes, los humanos, y les perdona sus pecados.

La expresión de Hijo del Hombre incluye también las figuras de Siervo y de Mesías. Jesús no se llamó a sí mismo el Siervo, aunque aceptó que su misión era "*servir y dar la vida por muchos*"

(Mc 10,45); declarando que el Hijo del Hombre ha venido a servir, Jesús incluyó el concepto de Siervo en el de Hijo del Hombre. Tampoco se llamó Jesús nunca el Mesías, sin embargo se entiende que él es el Mesías cuando utilizando la figura del Hijo del Hombre nos dice que se sentará a la derecha del Padre (Mt 26,24).

Del uso que con tanta frecuencia hizo Jesús del Hijo del Hombre podemos concluir que él se siente más como Hijo que como Siervo o Mesías. Cuando Jesús utiliza la expresión de Hijo del Hombre hay que entenderla como si dijera "Hijo de Dios hecho Hombre", pero como lo que Jesús busca es resaltar su condición humana, ya que la divina se manifiesta a través de sus prodigiosas señales, adopta mejor el nombre de Hijo del Hombre.

2.1.3. Encarnación de la Palabra.

Entre las muchas palabras de Jesús que han quedado registradas en los evangelios, una de las más significativas es "Amén". Jesús dio a esta palabra un uso y un sentido nuevos que no tienen paralelo ni en el judaísmo ni en el resto del Nuevo Testamento.

La palabra hebrea y aramea "Amén" significa "ciertamente", y es una fórmula solemne de la que se servían los israelitas en los tiempos del Antiguo Testamento para hacer suya una oración, una alabanza a Dios, un juramento, una bendición o una maldición; se trata de la aceptación que uno da a las palabras de otra persona (Cf 1 Cor 14,16; 2 Cor 1,20; Ap 5,14). Con este significado se le encuentra tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pero no en los evangelios; en ellos Jesús la utiliza sin excepción para corroborar sus propias palabras, no las de otro; así aparece 13 veces en Marcos, 9 veces en el material común de Mateo y Lucas, 9 veces en el material propio de Mateo, 3 veces en el material propio de Lucas y 25 veces en el evangelio de Juan.

Siempre que aparece la palabra Amén en los evangelios es Jesús quien la pronuncia, y siempre lo hace seguido de un "*yo os digo*", de manera que todas las veces que se la encuentra es como "*amén, yo os digo*". Esta combinación de palabras es comparable con el "*así dice Yahweh*" que utilizaron los profetas para expresar que sus palabras no nacían de su propia sabiduría, sino que eran un mensaje procedente de Dios; de modo que cuando Jesús aparece diciendo "*amén, yo os digo*" habla con toda su autoridad, no de parte de nadie sino por cuenta propia; no habla como los profetas que lo hacían en nombre de Dios, sino por sí mismo habla de las cosas que vienen de Dios. Esta es una forma novedosa de expresarse. La novedad en la forma, el uso exclusivo de ella por parte de Jesús y el testimonio de todos los estratos de la tradición evangélica confirman que nos encontramos aquí ante una importante innovación lingüística llevada a cabo por Jesús.

Jesús toma el lugar del Señor en la fórmula de los profetas, y ello representa una identificación entre la palabra de Jesús y la palabra de Dios. Sus oyentes captaron inmediatamente esta diferencia entre lo que decía y lo que se había escuchado de los profetas, escribas y fariseos, por eso dice el evangelio que "*estaban sorprendidos de su enseñanza, porque hablaba como uno que tiene autoridad y no como los escribas*" (Mc 1,22). Por otra parte, Jesús presentó sus enseñanzas como enseñanza de Dios, por eso pudo decir: "*El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán*" (Mc 13,31).

Aun teniendo toda la autoridad divina las palabras de Jesús son auténticamente humanas, y es en su modo de hablar tan humano que manifiesta su trascendencia, su divinidad (Cf. Jn 7,46): "*Jamás un hombre ha hablado como habla este hombre*", decían quienes lo escuchaban. La autoridad con que hablaba Jesús se refleja también en la fórmula de oposición entre la enseñanza antigua y la enseñanza de Jesús: "*Se os ha dicho..., pero yo os digo...*" (Mt 5,21.22.27.28; etc.); esta prerrogativa es verdaderamente sorprendente, ya que el *"Se os ha dicho*" es una voz pasiva que expresa una acción de Dios.

Dos afirmaciones hechas por Jesús sugieren que se encuentra identificado con la Palabra de Dios; una de ellas dice "*Los de Nínive se levantarán a juzgar a esta generación y la condenarán, porque ellos se convirtieron por la predicación de Jonás, pero aquí hay uno que es más que Jonás*" (Lc 11,32). En este pasaje se cita a Jonás como prototipo del profeta; ahora bien, si el profeta habla en nombre de Dios, lo único que puede ser más grande que un profeta es la Palabra misma de Dios; entonces Jesús se está identificando con la Palabra. La otra afirmación es la referencia a Salomón: "*La reina del Sur se levantará y juzgará a esta generación y la condenará, ya que ella vino del extremo de la tierra para escuchar la sabiduría de Salomón, pero aquí hay uno que es más que Salomón*" (Mt 12,42). Más alta que la sabiduría de Salomón, que era visto por los judíos como el supremo exponente de la sabiduría, no puede existir otra que la sabiduría divina; así que Jesús se presenta en esta afirmación no como portador o anunciador de la sabiduría, sino como la Sabiduría en persona.

En el cuarto evangelio encontramos una identificación de Jesús semejante, pero ahora con la luz de la verdad: "*Yo soy la luz del mundo..."* (8,12), y en el Deuteroisaías se encuentra que dice Yahweh, "*Yo formo la luz...*" (Is 45,7).

2.1.4. Encarnación de la presencia de Dios.

a) Jesús como el verdadero templo y la verdadera casa de Dios.

Para el judaísmo, el lugar de la máxima presencia de Dios en la tierra era el Templo de Jerusalén, pero las declaraciones de Jesús cambian totalmente esta creencia, porque en adelante Jesús es la máxima presencia de Dios; a partir de entonces Dios estará presente no en un lugar, sino en una persona: "*Yo hoy digo que hay algo más grande que el Templo...*" (Mt 12,6); en esta afirmación Jesús descubre una superioridad análoga a la que ostentó respecto a Jonás y Salomón, ya que insinúa que en su propia persona se encuentra la auténtica presencia divina, puesto que el valor esencial del Templo le venía precisamente de la presencia de Dios. Siendo Jesús más grande que el Templo, es que en él se encuentra presente Dios en plenitud. También se encuentra la misma afirmación de que Dios está en Jesús y no en el Templo, en el pasaje de la presentación del niño en el evangelio de Lucas 2,22-40.

Veamos ahora un texto de Juan que nos sugiere la misma idea: "*En verdad os digo, veréis los cielos abiertos y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre*" (1,51). En el Génesis encontramos un pasaje relacionado con este versículo, dice: *"Mientras dormía Jacob*

soñó con una escala, apoyada en la tierra y que tocaba el cielo con su punta, y por la cual subían y bajaban ángeles de Dios... Despertó Jacob del sueño y dijo: Ýahweh realmente está en este lugar y yo no lo sabía. Tuvo miedo y dijo .que terrible es este lugar, es la casa de Dios y la puerta del cielo" (Gn 28,12.16-17).

En el sueño de Jacob es la escala la que permite que los ángeles suban y bajen; se trata de una manera simbólica de explicar que en aquel lugar, que Jacob llama la casa de Dios y la puerta del cielo, se daba la comunicación de Dios con los hombres; la escala simboliza esa posibilidad de encuentro del hombre con Dios. En el pasaje de Jn 1,51 el Hijo del Hombre hace las veces de la escala del Génesis; esto significa que el Hijo del Hombre es el puente de comunicación del hombre con Dios, y como hemos visto que Jesús solía llamarse el Hijo del Hombre, entonces Jesús se define a sí mismo como el puente de comunicación entre Dios y los hombres.

b) El "Ego eimi" o "Yo soy".

1. Uso de estas palabras.

La expresión griega **ego eimi** puede ser simplemente una frase del lenguaje común equivalente a "yo soy" o a "ese soy yo", pero su uso por parte de Jesús se distingue en los evangelios porque casi siempre viene acompañado de un predicado; por ejemplo, "*Yo soy el pan de vida*", "*Yo soy la luz del mundo*", etc.; también se le encuentra con el predicado implícito, como cuando en la tempestad en el lago Jesús tranquiliza a sus discípulos diciéndoles "*Yo soy, no temáis*", en donde está implícito un predicado que diría *soy el que conocéis.*

Sin embargo el *Ego eimi* en forma absoluta, sin ningún predicado, tiene un profundo significado teológico; se encuentra en el evangelio de Juan (8,24): "*Si no creéis que Yo soy*, *moriréis de seguro con vuestros pecados*"; en (8,28): "*cuando levantéis en lo alto al Hijo del Hombre, entonces comprenderéis que Yo soy*"; en (8,58): "*...antes que Abraham existiera, Yo soy*"; en (13,19): "*... para que cuando suceda, creáis que Yo soy*". Haciendo suya la expresión del "Yo soy", Jesús se refiere a su identidad divina evitando pronunciar el nombre de Dios mediante la adopción de una expresión que, siendo del lenguaje común, puede confiar su verdadero significado a quien él quiere.

2. El significado de Ëgo eimi".

El versículo Jn 8,58 presenta con toda claridad la encarnación en Jesús de la presencia divina: "*Amén, amén, yo os digo: antes de que Abraham existiera, Yo soy*". En este pasaje se afirma la existencia eterna de Jesús, quien antes que Abraham ya era, de aquí que sea comparable con la revelación del nombre de Dios en el Antiguo Testamento: "*Ego Eimí o Eimí*", que equivale a "Yo soy el que Soy" (Ex 3,14 en la traducción de los LXX). Así pues, al utilizar Jesús la afirmación Ego Eimí en relación con su ser eterno se está aplicando a sí mismo el nombre que el Antiguo Testamento reservó para Dios.

Los evangelistas nos han trasmitido la expresión griega del **ego eimi**, y cuando utilizan citas del Antiguo Testamento se apoyan en la traducción al griego que elaboraron los LXX. En su versión hebrea esta expresión significa "el que está siempre presente", "el que nunca falta" o "el que siempre se encuentra", porque en idioma hebreo el verbo "ser" no existe; por eso el nombre de Dios revelado a Moisés en Ex 3,14 más bien puede interpretarse como "el que es encontrable siempre y en todo lugar". Ahora bien, si a través de la expresión del Ego Eimi Jesús se aplica a sí mismo el nombre de Dios revelado a Moisés en Ex 3,14, significa que se entiende a sí mismo como la presencia permanente y estable de Dios. En él Dios se hace encontrable; en él, el ser humano tiene acceso a Dios. Esta presencia divina permanente en Jesús se encuentra en el texto de Jn 8,58, al comparar la figura de Jesús con la de Abraham a quien es anterior; y en forma extensiva también es anterior al tiempo, al devenir.

En Jn 13,19 se lee "*para que cuando suceda, creáis que Yo Soy*". Una expresión semejante a esta se encuentra en Is 43,10, pero aplicada a Yahweh: "*...para que sepan y crean en mí, y comprendan que Yo Soy*". En la frase de Juan, haciendo suyo el "Yo Soy" de Yahweh Jesús se refiere a su identidad divina evitando pronunciar directamente el nombre de Dios.

En el Ego Eimí de los evangelios se encuentra también un predicado implícito que conecta con textos del Antiguo Testamento; así por ejemplo, en el episodio en que Jesús camina sobre las aguas (Mt 14,27; Mc 6,50; Jn 6,20), donde dice *"Soy yo, no temáis*", pueden vislumbrarse detrás las palabras del Deuteroisaías 43,1-3: "*No temas, porque yo te he rescatado... Si atraviesas un río, yo estaré contigo... pues yo soy Yahweh tu Dios*". Al demostrar su dominio sobre las leyes de la naturaleza Jesús encarna esta profecía, así lo entienden sus discípulos, que en el pasaje de Mateo exclaman: "*verdaderamente, tu eres el Hijo de Dios*".

El acuerdo de Juan con los sinópticos en este capítulo confirma que la fórmula del Ego Eimí tiene un sólido fundamento en la tradición, y que no debe pensarse que se trata de una invención teológica de Juan, ya que también se encuentra en Mc 14,62 y en Lc 22,70: "*El jefe de los sacerdotes le preguntó de nuevo, ¿eres tú el Cristo, el Hijo de Dios bendito?, Jesús respondió: Yo Soy*"; respuesta en la que nuevamente encontramos que Jesús quiere confirmar que es el Hijo de Dios sin decirlo directamente, sino recurriendo al Yo Soy como suele hacerlo. Esto es lo que se concluye del contexto, ya que el Sumo Sacerdote se rasgó las vestiduras y dijo "*¿para qué queremos testigos?, ustedes mismos han oído esta declaración que ofende a Dios*" (Mc 14,63-64). Jesús pronuncia este Ego Eimí en el contexto de su pasión, lo que nos hace pensar que la presencia divina del Ego Eimi es de tal naturaleza que supera a la muerte, que permanece para siempre, pues como dirá luego Mateo, "*Yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos*" (28,23).

Después de resucitar, y con objeto de hacerse reconocer por sus discípulos, Jesús recurre nuevamente a la expresión del Ego Eimi: "*Ved mis manos y mis pies, Yo Soy*" (Lc 24,39). En su nuevo estado, luego de haber resucitado, la presencia divina sigue permaneciendo encarnada en Jesús.

3. Teología del Ego Eimi.

El *Ego Eimi* tiene ante todo un significado antropológico que resulta de las situaciones humanas en las que Jesús lo pronuncia, pero la primera finalidad de esta fórmula no es la de afirmar un distanciamiento, sino una cercanía; así en el episodio en que Jesús camina sobre las aguas, con el "*no temáis, soy yo*", Jesús quiere hacerse reconocer como un amigo del cual no se puede tener miedo, por ello debe entenderse esta expresión de la siguiente manera: .no quiero asustarlos, porque si bien mi Yo es divino y por eso domina a la naturaleza, es mi deseo que lo conozcan de una forma familiar..

La expresión *Ego Eimi* acentúa con mayor énfasis la presencia que la existencia de Jesús; cada vez que él pronuncia estas palabras quiere afirmar con ellas su presencia; afirma estar presente en el lugar y en el tiempo, y estarlo para los demás, no para sí mismo. Por ejemplo, ante la samaritana que esperaba la venida de un Mesías no determinado, Jesús le dice "*Yo Soy*" expresando más bien "aquí estoy"; y lo mismo sucede cuando Jesús es arrestado en el huerto de los olivos, al decir "*Yo Soy*" está afirmando su presencia; o en la respuesta que da a Caifás, con la que afirma una presencia que no puede ser ignorada; o en su *Ego Eimi* posterior a la resurrección, con el que muestra el triunfo de la presencia de Dios para siempre.

2.1.5. Encarnación de la acción de Dios.

a) El Reino de Dios.

Nota bibliográfica. Se recomienda consultar las siguientes obras:
C. H. Dodd: Las Parábolas del Reino, New York 1961.
J. Jeremías: La Aurora del Reino de Dios, Salamanca 1980, Vol. Y
R. Schnackenburg: Reino y Reinado de Dios, Madrid 1970.

1. Terminología.

El tema central de la predicación de Jesús es la soberanía real de Dios; en esta concepción del Reino de Dios sintetizan los sinópticos el contenido de sus evangelios: "*Convertíos y creed en el evangelio, pues el Reino de Dios está cerca*" (Mc 1,15); también "*... predicar el evangelio del Reino*" (Mt 4,23; 9,35); o bien "*...el evangelio del Reino*" (Lc 4,43; 8,1).

La importancia del Reino de Dios, o Reino de los Cielos (Mt), se manifiesta también en la frecuencia con la que aparece en labios de Jesús: 13 veces en Marcos, 27 veces en Mateo, 12 veces en Lucas, 2 veces en Juan, 9 veces en las partes comunes de Mateo y Lucas, 10 veces en el Corpus Paulino, 8 veces en los Hechos, 1 vez en la Carta a los Hebreos, 1 vez en la Carta de Santiago y 2 veces en el Apocalipsis. Además de que aparece cerca de 100 veces (casi el 2% de la totalidad de las palabras del Nuevo Testamento), la expresión Reino de Dios o Reino de los Cielos se encuentra en diferentes contextos: en numerosas parábolas que hablan del Reino (el sembrador, el grano de mostaza, etc.), en palabras apocalípticas (Mc 9,47; Lc 17,20), en palabras acerca de la entrada al Reino (Lc 13,24) o sobre la cercanía del Reino (Mc 11,15), en palabras de discusión sobre quién pertenece al Reino (Mt 5,3), en palabras de exhortación (Mt 6,33; Mc 10,14s), en palabras de misión (Mt 10,7) o en palabras acerca del misterio del Reino (Mc 4,11).

El Reino de Dios y el Reino de los Cielos significan lo mismo, porque hablar del Reino de los Cielos no es más que una circunlocución para evitar pronunciar el nombre de Dios, tan respetuosamente mantenido oculto por los judíos, y de los cuatro evangelistas el que con mayor frecuencia escribe sobre el Reino de los Cielos es Mateo. Los modernos estudiosos de la Cristología concuerdan en la importancia capital dada al Reino de Dios en la predicación de Jesús; estos son algunos comentarios que están en obras que se han escrito sobre la materia:

"*¡El Reino de Dios está cerca! Este es el centro del mensaje de Jesús*" (G. Bornkam, Jesús de Nazaret, p. 68); "*La basileia, como tema central de la predicación pública de Jesús*" (J. Jeremías, Teología del Nuevo Testamento, p. 119); "*El mensaje central de Jesús es el Reino de Dios*" (E. Schillebbeeckx, Jesús, la Historia de un viviente, p. 138); "*El centro y el contexto de la predicación y vida pública de Jesús fue el inminente Reino de Dios*" (W. Kasper, Jesús, el Cristo, p. 91); "*El mensaje del Reino es el núcleo de la predicación de Jesús*" (R. Schnackenburg, Reino y Reinado de Dios, p. 67).

2. El Reino de Dios en el judaísmo tardío (intertestamentario).

En el judaísmo ubicado entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se encuentran dos grandes concepciones del Reino de Dios: la histórico-nacionalista y la cósmico-apocalíptica; sin embargo el nombre de Reino de Dios aparece con mucha menor frecuencia que en los evangelios.

a) Concepto histórico-nacionalista.

Dentro de la historia concreta de su pueblo Israel se había ido forjando la idea de llegar a convertirse en un gran reino, un Israel fuerte y poderoso que sería líder de las demás naciones, un Reino de Dios implantado aquí en la tierra, que se caracterizaría por liberarse de los romanos, por alcanzar el bienestar social, el poder económico y militar y la supremacía sobre los demás pueblos de la tierra. En los mismos evangelios podemos encontrar el reflejo de esta concepción, por ejemplo en el cántico de Zacarías se lee: "*...la liberación de los enemigos y de la mano de todos los que nos odian...* para poder*...servir a Dios en santidad y justicia*" (Lc 1,75.77); en otro lugar la madre de los hijos de Zebedeo pide a Jesús los dos primeros puestos del Reino para sus hijos, como si fuera un reino del mundo (Lc 23,42).

Es interesante ver este concepto que se tenía del Reino de Dios, porque fue el que conoció Jesús y el que se deja sentir en los evangelios. En varios escritos apócrifos del período intertestamentario se encuentran también testimonios de esta idea histórico-nacionalista del Reino de Dios, he aquí algunas muestras de ello:

Salmos de Salomón, escrito del siglo I a.C.: *"El hijo de David reducirá a cenizas a los opresores extranjeros; Jerusalén quedará purificada de los paganos, reunirá y gobernará al antiguo pueblo de Dios para que viva en justicia y santidad. Los de casa se verán rechazados, mientras que los pueblos paganos vendrán desde lejos a contemplar en Jerusalén la gloria de Dios; el Mesías imperará sobre ellos como rey justo puesto por Dios...*"(17,23-51).

Libro de los Jubileos, escrito del siglo II a.C.: *"Luego edifico mi santuario y moro en medio de ellos; seré su Dios y ellos serán mi pueblo en verdad y en justicia... El Señor aparecerá ante todos los ojos, y luego conocerán todos los hombres que soy Dios de Israel, Padre de todos los hijos de Jacob y Rey sobre el monte Sión...*". (1,27-28).

Apocalipsis Siríaco de Baruc, escrito del siglo I d.C.: "*El Mesías convoca a todos los pueblos; hace que unos vivan y mata a los otros. Quienes ni conocieron ni oprimieron a Israel siguen viviendo, pero sometidos a Israel*".

Midrash al Salmo 99: Del Salmo "Dios reina, ¡temen los pueblos!" tiene el siguiente comentario: "*Mientras los israelitas estén en el exilio no es perfecto el Reino de Dios, y los pueblos disfrutan de libertad. Pero cuando Israel sea redimido, entonces será perfecto el Reino de Dios, y los pueblos temblarán*".

Targum a Abdías 21: "*Subirán libertadores al monte Sión para juzgar a la gran ciudad de Esaú* (Roma)*, ya que se manifestará el Reino de Yahweh sobre todos los moradores de la tierra, y el Reino de Yahweh será para toda la eternidad*".

1 QM XIX 5-8: "*Gózate, Sión, en gran manera, y saltad de júbilo, ciudades todas de Judá... los poderes de los pueblos y sus reyes te servirán, se postrarán ante ti... y a Israel en un reino eterno*". "*Nosotros nos postramos, adoramos y damos gracias al Rey de los Reyes, al Señor; bendito sea el que extiende los cielos y echa los cimientos de la tierra, su estancia gloriosa son los cielos de arriba, y la morada de su poder son las alturas... Por eso esperamos, Yahweh, Dios nuestro, verte pronto en el resplandor de tu fuerza eliminar los ídolos de la tierra, y las vanidades deben también verse extirpadas; poner en orden el mundo mediante el reinado del todopoderoso, y que los hijos de los hombres invoquen tu nombre...*".

Es importante hacer notar que esta expectativa del Reino, aún en las ramas más radicales del judaísmo, como los zelotas que luchaban con las armas contra los romanos, nunca se desligó de su aspecto religioso. No se pensó nunca en una liberación política a secas, sino que siempre se creyó que la liberación vendría como consecuencia de su concepción religiosa.

b) Concepción cósmico-apocalíptica.

Dentro de la nación judía, la esperanza del Reino era sumamente terrenal: Se esperaba un futuro feliz, sin sufrimientos, con paz, con fecundidad de la tierra, con abundancia de hijos, con longevidad, justicia, santidad, piedad y adoración a Dios, pero todo esto ocurriendo en esta tierra, en este mundo. La concepción cósmico-apocalíptica, en cambio, propuso un reino interplanetario que vendría a realizarse en un espacio cósmico, en un mundo distinto al nuestro. Es así como Daniel en la visión de las cuatro bestias (Cap. 7) que representan a los imperios de Asiria, Babilonia, Persia y Grecia, y luego en la de un quinto reino que es el del Hijo del Hombre, dice lo siguiente: "*Seguí mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo al Hijo del Hombre, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Se le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y reinos lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin*".

Esta misma concepción cósmico-apocalíptica la encontramos en la "Asunción de Moisés", obra del siglo I d.C., en donde dice que subirá Israel a las alturas, Dios le ensalzará, hará que planee sobre el cielo estelar y que desde arriba contemple el infierno de sus enemigos (10,8-10). Antes de que llegue este Reino habrá infinidad de calamidades: enfermedades, muertes, prisiones, corrupción, conmoción de todo lo creado, con movimiento de estrellas, truenos, fuego universal, etc.

3. Significado del Reino de Dios en la predicación de Jesús.

Jesús no explicó nunca el significado del Reino de Dios, él supuso todo el tiempo que sus oyentes ya tenían una previa comprensión de su significado. A continuación veremos lo que esto representa.

a) Significado fundamental: La señoría de Dios.

Ya en Sal 103,19 y 145,10, así como en Is 52,7 se habla de la señoría de Dios sobre el mundo, y este era el significado principal de la esperanza sobre todo en el judaísmo tardío; sin embargo la señoría de Dios está oculta para el mundo, pues son la tribulación, el pecado y la muerte los que ostentan el poder. Estas eran las convicciones del pueblo judío cuando Jesús comenzó a predicar la llegada del Reino de Dios.

Al vencer en forma definitiva a las fuerzas satánicas, Jesús instauró el Reino de Dios en el mundo; sin embargo, a diferencia de lo que hicieron los profetas judíos, no dijo palabra alguna sobre la restauración del reino de David con su gloria y su poder, ni tampoco hizo mención alguna al rey mesiánico que habría de destruir a sus enemigos (Sal 17,21s; 17,30s).

Así como el Reino de Jesús es distinto de las expectativas nacionalistas y mesiánicas judías del Reino de Dios, también difiere de su expectativa cósmico-apocalíptica; de hecho, y en contraposición con las imágenes apocalípticas descritas con mucha fantasía y con la intención de responder a la antigua pregunta ¿hasta cuándo, Señor? (Sal 17,21s; Dan 9,19), la predicación de Jesús se caracteriza por su evidente sobriedad: No le ha sido concedido a ningún hombre saber el día ni la hora, *"Por eso debéis vigilar, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del Hombre*" (Mt 24,44).

En la predicación de Jesús el Reino de Dios significa el dominio de Dios sobre las potencias del mal. En Lucas 10,18 dice Jesús *"Yo vi caer a Satanás del cielo como un rayo...*". Jesús habla en este versículo como un vidente apocalíptico que contempla la caída de las fuerzas demoníacas, pero la diferencia de Jesús con los antiguos videntes está en que la victoria de Dios sobre Satanás acontece en sus palabras y en sus hechos: "*Si es por obra de Dios que yo expulso a los demonios, entonces es que ha llegado el Reino de Dios a vosotros*" (Lc 11,20). Jesús realmente vence a las potencias malignas haciendo que se cumpla la profecía de Isaías 35,5: "*Entonces los ojos de los ciegos serán abiertos y los oídos de los sordos se abrirán*"; entonces el cojo saltará como el

ciervo y cantará la lengua del mudo, porque aguas serán cavadas en el desierto y torrentes en la soledad (Cf Mt 11,5).

El Reino predicado por Jesús se hace realidad al vencer no solamente a las potencias demoníacas, sino también a las enfermedades y a los males físicos. Por otro lado, el Reino de Dios predicado por Jesús es para todos los hombres, y no como en el judaísmo de su tiempo, que se esperaba fuera sólo para algunos privilegiados. El Reino de Jesús es universal, mientras que el del judaísmo de su tiempo era fuertemente sectario; dentro de la comunidad esenia se dividía, por ejemplo, a los hombres en "hijos de la luz" e "hijos de las tinieblas", y estos últimos eran todos los paganos y los mismos judíos que no formaban parte de su comunidad, llámense fariseos (= segregados), zelotas (= celosos de la Ley), etc. Tampoco los enfermos e incapacitados podían ser hijos de la luz; en el escrito damasceno de Qumran puede leerse que los paralíticos, cojos, ciegos y mudos no pueden ser esenios, y por lo tanto no pueden pertenecer a la comunidad de los que se van a salvar. Jesús en cambio predicó un Reino que está al alcance de todos, incluso de aquellos marginados por los otros grupos religiosos del judaísmo; prueba de ello son la parábola del banquete de Lc 14,1s; las palabras de Jesús en la sinagoga, Lc 4,17s; su declaración de que vino por los enfermos en Mc 2,17; el hecho de que coma con publicanos y pecadores, de Mt 9,11; etc.

b) Significado teológico del Reino de Dios.

En la tradición judía la venida del Reino de Dios implicaba la venida de Dios en persona, y esa es la idea que expresó el pueblo judío con su fe en la creación, ya que con ella atestigua que Dios es Señor de la realidad. Este Dios que todo lo ha creado y que todo lo sostiene es para el judaísmo totalmente trascendente, y se le considera accesible sólo a través de la Ley; el Dios de Jesús, en cambio, es del todo cercano a nosotros, tanto que cuida la hierba del campo (Mt 6,30) y que nutre a los pájaros del cielo (Mt 10,31). La cercanía del Dios de Jesús se percibe sobre todo en la forma como el propio Jesús habla de su Padre, así como en la manera en que dialoga con él (consultar la expresión *Abba* en las páginas anteriores).

Ya el judaísmo consideraba a Dios como Padre, pero Jesús no solamente lo calificó así, sino que lo trató con una gran familiaridad .como ya hemos visto., familiaridad que por lo demás sonaba irreverente para los judíos. Sin embargo cuando Jesús empleaba el nombre de *Abba* estaba expresando un nuevo modo de entender a Dios, entendiéndolo como el Dios que está cercano al hombre en el amor; así el amor paterno de Dios se vuelve hacia aquellos que estaban perdidos, incluso el amor de Dios da nueva vida a lo que estaba muerto.

c) Significado escatológico del Reino de Dios.

A cerca del tiempo en el cual se va a hacer realidad el Reino de Dios predicado por Jesús, encontramos en el Nuevo Testamento dos series de textos; una serie presenta al Reino de Dios como algo actual, y la otra como algo que va a darse en el futuro. Enunciados que muestran la irrupción del Reino de Dios como algo presente se encuentran en Mt 10,7; 11,12; 16,19; Mc 1,15; 13,30; Lc 10,9; 16,21; 17,20.21. Enunciados en los que el Reino de Dios se espera para el futuro, son Mt 5,20; 8,11.12; 26,29; Mc 9,1; 20,25; Lc 13,18.

Son inaceptables las interpretaciones que subrayan solamente los enunciados futuristas, como lo hacen los autores de la llamada Escatología Consecuente: J. Weiss, A. Schweitzer y M. Werner, pues si así hubiera sido la intención de Jesús no se habría proclamado al Reino de Dios como algo presente. Por la misma razón es inaceptable la interpretación que subraya solamente los enunciados del presente, como lo hacen los autores de la llamada Escatología Realizada, como C.H. Dodd. Finalmente, tampoco puede aceptarse la interpretación que atribuye los enunciados del presente a Jesús y los del futuro a la primitiva comunidad cristiana. Estas tres interpretaciones son inaceptables porque no toman en cuenta la totalidad de los textos, sino solamente una parte de ellos. La única explicación válida será aquella que tome en cuenta ambos tipos de textos, como lo hace la Escatología de Tensión de W.G. Kummel, la Escatología en Desarrollo de J. Jeremías, o la Escatología Histórico-Salvífica de O. Cullmann; en ellas el Reino de Dios se ha iniciado con Jesús, pero alcanzará su plenitud en el futuro.

4. Conclusión.

El Reino de Dios es exclusivamente obra de Dios; no puede merecerse por un buen comportamiento ético-religioso, no puede tampoco ser producto de una lucha de tipo político, ni ser fruto de nuestra especulación. Nosotros no podemos planificarlo, organizarlo, producirlo ni construirlo; el Reino de Dios nos es donado (Mt 21,43), ha sido preparado para nosotros (Lc 22,29); al hombre se le exige, sin embargo, que se convierta y crea (Mc 1,15).

Conversión es abrirse a Dios, confesando la impotencia humana al reconocer que no podemos alcanzar por nuestras propias fuerzas la salvación; haciendo esto, el hombre al no esperar nada de sí mismo lo espera todo de Dios, para quien nada es imposible. Cuando el hombre deja este espacio a la intervención divina, Dios hace que todo sea posible para el que cree. De esta manera vemos que es solamente Dios quien construye su Reino, pero necesita del hombre para actuar, necesita de su conversión, de su apertura, de su aceptación. Dios construye su Reino con aquellos que lo aceptan como su Señor, con aquellos que reconocen el dominio de Dios sobre su propia vida.

2.2. Los milagros de Jesús.

1. Introducción.

Desde el punto de vista de la crítica histórica, no hay duda de que Jesús realizó determinadas acciones tenidas por milagrosas; los evangelios no hubieran podido dar testimonio tan masivo en todas sus fuentes y tradiciones, si los milagros no hubieran formado un papel importante en la vida de Jesús; aún la crítica más radical de Bultmann y Marxsen reconoce este hecho. Por otro lado, la crítica no ha logrado conseguir la unanimidad al tratar de determinar cuáles de los milagros que ha conservado la tradición fueron efectivamente realizados por Jesús. No contamos todavía con criterios de historicidad válidos y seguros para distinguir los milagros de Jesús; la solución de este problema pertenece al campo de la exégesis bíblica. A nosotros nos interesa para

el estudio de la Cristología buscar el sentido y el significado de aquellos milagros que puede demostrarse que son auténticos de Jesús, dejando fuera de nuestro estudio los que no se puede demostrar que lo sean.

Para estudiar este tema veremos primero los criterios según los cuales el número de milagros que narran los evangelios debe ser reducido; después veremos los criterios selectivos que nos llevan a definir un núcleo fundamental de milagros auténticos, para finalmente tratar de encontrar cuál es el significado de esas acciones milagrosas de Jesús.

2. Criterios de investigación histórico-crítica.

***Primero*:** Desde un punto de vista literario se puede observar en los evangelios una tendencia a amplificar y multiplicar los milagros, por ejemplo los siguientes: En Mc 1,34 dice que Jesús curó muchos enfermos, en Mt 8,16 dice que Jesús curó a todos los enfermos; en Mc 5,23 dice que la hija de Jairo está agonizando, en Mt 9,18 dice que acaba de morir; la curación de un ciego en Mc 8,23s se convierte en la de dos ciegos en Mt 10,27.28; en el milagro de la multiplicación de los panes las personas pasan de 4,000 a 5,000 y las canastas de 7 a 12.

***Segundo*:** Los relatos de los milagros del Nuevo Testamento están estructurados de un modo semejante a prodigios conocidos en la antigüedad, tanto en el campo rabínico como en el helenístico; por ejemplo, hay mucha semejanza entre el relato de Apolonia de Tiara (siglo I d.C.) y el del joven de Naím de Lc 7,11-17, y Philostratus en su obra "De Viota Antonii" (4,5) narra que Vespaciano curó a un ciego aplicándole saliva, como en el milagro que hizo Jesús según Mc 8,23.

El esquema seguido para narrar una acción milagrosa es el mismo que se encuentra tanto en el Nuevo Testamento como en la literatura helenística y judía: 1º - Un suceso que ya antes se había intentado; 2º - Descripción de la gravedad de la enfermedad; 3º - Descripción del hecho milagroso; 4º - Se indica quienes fueron los testigos del milagro. Sin embargo esto no justifica que todos los milagros del Nuevo Testamento que se parezcan a otros deban ser considerados como falsos o copiados; lo que sucede es que ya no es tan fácil determinar su valor histórico porque no se les pueden aplicar los criterios de historicidad que conocemos, y por lo mismo no los tomaremos en cuenta para encontrar el significado cristológico de las acciones milagrosas de Jesús.

***Tercero*:** Algunos de los milagros narrados en los evangelios pudieran ser una proyección retrospectiva de la experiencia pascual, llevados a la vida terrena de Jesús y presentados en ella como anticipaciones de la actuación de Cristo glorificado; tales serían por ejemplo la tempestad calmada, la multiplicación de los panes, la pesca milagrosa, el caminar sobre las aguas y los relatos de las resurrecciones de la hija de Jairo, del joven de Naím y de Lázaro. Es todavía más difícil valorar la historicidad de estos milagros que los del grupo anterior, porque no hay ningún punto de comparación. No es que neguemos su historicidad, sino que no es fácil demostrarla, por esta razón tampoco los tomaremos en cuenta.

3. El núcleo histórico de los milagros.

No hay ningún exégeta serio que deje de admitir que existe un conjunto de milagros realizados por Jesús que están históricamente verificados; tres son los argumentos principales que así lo justifican:

***Primero*:** La tradición evangélica de los milagros sería inexplicable si Jesús no hubiera hecho milagros; la existencia de una tradición que no se apoye en hechos reales de la vida de Jesús resulta imposible.

***Segundo*:** Deben ser admitidos como históricos aquellos milagros que no se pueden reducir ni al judaísmo ni al helenismo; esto vale para las curaciones realizadas en sábado (Mc 1,23-28; Lc 13,10-17; Mc 3,1-6) y para la actividad exorcista de Jesús (Lc 11,15; Mc 3,22; Mt 9,34). El caso de la actividad exorcística de Jesús resulta demasiado escandalosa para no ser histórica, pues se le podía haber acusado de practicar la magia.

***Tercero*:** Algunos relatos de los milagros ofrecen descripciones tan particularizadas que deben ser tenidos por históricos: Mc 1,29-32 ofrece muchos detalles sobre la curación de la suegra de Pedro, por ejemplo. También se considera histórico el relato de Mt 11,20-22 en el que Jesús realiza milagros en Corozaín y Betsaida, porque son las únicas veces que se dice que Jesús estuvo en dichas ciudades; de no haber ocurrido así esos hechos se hubieran ambientado en otra parte.

Por lo expuesto hasta aquí vemos que los milagros que con toda certeza se pueden considerar históricos son aquellos que consisten en la curación de leprosos, paralíticos y ciegos, y en la expulsión de demonios, tal como queda sintetizado en la frase de Lc 13,32: "*Yo expulso los demonios y llevo a cabo curaciones*". Es precisamente en este núcleo histórico donde buscaremos el significado cristológico de los milagros.

4. Significado cristológico de los milagros de Jesús.

Los milagros de Jesús son signos de que el Reino de Dios ha comenzado, por eso Marcos narra los primeros inmediatamente después de ofrecer un compendio del mensaje del Reino (1,21s). La venida del Reino de Dios significa la destrucción del reino de Satanás, el cual se caracteriza por su hostilidad hacia la creación; de esta hostilidad participa el hombre, y por ello resulta víctima de enfermedades, sufrimientos y espíritus malignos, pero cuando recupera su comunión con Dios todo vuelve a su orden inicial. De esta manera los milagros expresan la dimensión corporeo-mundana de la Señoría Divina, son así signos anticipados de una nueva creación (Rom 8,20.21). Los milagros de Jesús significan que el Reino de Dios se ha iniciado en nuestro mundo, son por tanto signos de esperanza. Si la desobediencia de Adán trajo por consecuencia la muerte, los males físicos y el mal moral, Jesús con su obediencia vence estas consecuencias del pecado: la muerte al resucitar; el mal físico, al curar a los enfermos y el mal moral al expulsar a los demonios.

2.3. Reflexión ontológica sobre la Encarnación.

Todas las expresiones empleadas por Jesús nos llevan a una misma conclusión: Jesús está mucho más interesado en mostrarnos a Dios como alguien cercano, que en proclamar su propia divinidad. Veamos ahora cómo presenta el Nuevo Testamento, o sea la comunidad cristiana primitiva, el acto de la Encarnación. Veremos también dos temas relacionados con la Encarnación: La mutabilidad de Dios, y la necesidad de lo humano para Dios.

2.3.1. El acto de la Encarnación del Hijo.

El Nuevo Testamento contempla el hecho de la Encarnación desde tres enfoques distintos: El ser hombre cono resultado de la Encarnación (Fil 2,6-11), el devenir histórico que esto representa (Jn 1,14), y el punto de partida de la Encarnación: Dios.

a) El punto final (Fil 2,6-11).

"*El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte, y muerte en cruz*". Este es un antiguo himno arameo que Pablo insertó en su Carta a los Filipenses; en él dice que Jesús no retuvo para sí el derecho de ser Dios, si bien siempre lo fue, es y será antes y después de la Encarnación. "*Se despojó*" (**kenosis** en griego) no significa que haya dejado de ser Dios, sino que se adapta a la condición de hombre y asume una condición que no era la suya. Como un sabio que se despoja de sus elevados conocimientos para explicar con toda sencillez a un niño los principios de la ciencia, adaptándose a su mentalidad; en una forma parecida Dios se despojó de su divinidad para adaptarse a la condición humana y ser mejor comprendido.

La realidad de la humanidad que Cristo llegó a tener se explica en la Carta a los Filipenses de tres maneras: tomando la condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres, y apareciendo en su porte como hombre. El himno quiere dejar bien claro que Jesús fue real y auténticamente hombre, por ello incluye la expresión *siervo*, que indica una manera muy concreta de serlo: el siervo o esclavo era una segunda categoría del ser humano en la antigüedad; se nacía esclavo y se moría esclavo, y Jesús se encarna en un hombre que es siervo, esclavo; de esta manera no sólo se realiza en él la condición humana, sino que ocurre de una manera bien definida.

El realismo de la Encarnación viene a ser reforzado con la expresión "*apareciendo en su porte como hombre*", que quiere decir que no solamente era un ser humano en su interior, en sus sentimientos, en su pensamiento, sino también en su apariencia, en su porte, en su actitud. Jesús es un verdadero ser humano, y su apariencia es como tal.

b) El devenir (Jn 1,14).

"*Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*".

Otro aspecto de la Encarnación es el devenir, el cambio. San Juan, en el prólogo de su evangelio, subraya este aspecto: El Verbo llegó a ser carne. El evangelio emplea el verbo griego **ginomai**, que significa precisamente "llegar a ser"; esto significa que en un principio el Verbo no era hombre, sino que llegó a serlo en un momento determinado del tiempo y del espacio. San Juan se fija más bien en el proceso de cambio, en el devenir de Dios a hombre.

c) La venida de lo alto (Mc 10,45; Mt 20,28).

Diversas expresiones del Nuevo Testamento nos indican que Cristo "vino de lo alto", dándonos a entender que el punto de partida de la Encarnación es Dios, que precisamente la Encarnación comenzó en él. La Biblia utiliza la expresión "de lo alto" porque para los antiguos el cielo era el lugar de Dios.

2.3.2. El problema de la mutabilidad de Dios.

En el proceso de la Encarnación se plantea el problema de la mutabilidad de Dios, que consiste en definir si Dios cambia o se trasforma por el hecho de hacerse hombre. El problema consiste en que por un lado no es posible que Dios deje de ser Dios, y por el otro que si no cambia, ¿cómo explicar que la Encarnación signifique algo para él? Dios no puede ser el mismo antes y después de la Encarnación, de otro modo habría que pensar que el haberse encarnado fue solamente algo figurado, no real.

Sobre este planteamiento el teólogo contemporáneo Karl Rahner habla de una mutabilidad en el sentido de que "*Dios puede llegar a ser cualquier cosa. Inmutable en sí mismo, puede mutarse en otra cosa*". Según Rahner, Dios no deja de ser Dios con la Encarnación porque es inmutable en sí mismo, pero podría hablarse de mutabilidad, de cambio, por el hecho de que asume la naturaleza humana. Esta mutabilidad sería como la de una persona que permanece siendo la misma, pero que con el transcurso del tiempo se va convirtiendo de hijo en hermano, esposo y padre. Es una explicación que sin embargo no permite ver con claridad el cambio real que debe haber ocurrido en Dios con la Encarnación. Otros autores, G. Kung y H. Muhlen, dan una explicación de tipo moral: Dios es inmutable en la alianza que ha hecho con el hombre, pero mutable en las formas en que se expresa esa alianza. Es decir, que en su deseo de salvar al hombre Dios se mantiene firme en su alianza, lo que cambia es la manera en que Dios mantiene esa alianza. Esta explicación tampoco nos muestra con claridad el cambio ocurrido de la Antigua a la Nueva Alianza; es decir, tampoco presenta con claridad lo que significa de nuevo el hecho de la Encarnación. Jean Galot ofrece otra explicación más satisfactoria al presentar el cambio ocurrido en Dios con motivo de la Encarnación como una analogía con la relación entre el empeño y el compromiso: Dios no se comprometió con el hombre en el Antiguo Testamento, no se empeñó personalmente puesto que no reveló la intimidad de su ser, ya que es Cristo quien nos ha revelado la Trinidad que hay en Dios. En esta explicación sí se nota un verdadero cambio

realizado en el proceso de la Encarnación, en cuanto al empeño y el compromiso de Dios con el hombre.

2.3.3. La experiencia humana del Hijo.

Otra pregunta que también está unida a la Encarnación es si la humanidad le era necesaria a Dios para lograr la salvación del hombre, y la respuesta es que le era imprescindible. No podía haber otra manera más perfecta de que Dios se comunicara con los hombres que asumiendo su propia naturaleza; solamente Dios hecho hombre podía haber comunicado a los demás hombres el deseo divino de redimir a la humanidad. Solamente un hombre como Jesús, que a la vez es Dios, podía recoger en términos de la lógica y de la mentalidad humana la realidad de Dios y trasmitirla a los demás hombres. Precisamente ese es el drama que vivió Jesús cuando iba camino a la cruz: él se sabía ser Dios, pero no había convencido a nadie de ello puesto que aún sus mismos discípulos lo abandonaron. Al terminar su vida humana sintió que terminaba también la posibilidad de que los hombres se dieran cuenta de que Dios deseaba salvarlos.

Jesús, como Dios que es, sabe que continuará existiendo después de la muerte, pero en el camino hacia su crucifixión piensa que terminará toda posibilidad de comunicación directa con los hombres. Siendo Dios, continuará existiendo como antes de encarnarse, pero nadie de los hombres podrá darse cuenta de ello. Jesús tiene la experiencia de Dios que se hace hombre, pero no la de un hombre que haya sido divinizado; por eso él debió vivir una angustia horrible camino de la cruz, sintiendo la enorme responsabilidad de no haber cumplido con su misión, que era la de comunicar a los hombres la salvación de Dios, su Padre.

De esta manera la Encarnación es totalmente real. Al terminar sus días terrenos, Jesús tiene la experiencia del hombre al que la muerte va a terminar con toda posibilidad de comunicación con los suyos; piensa como hombre y tiene miedo; sabe que Dios le resucitará de entre los muertos y que su humanidad será glorificada, pero no sabe si después de resucitado podrá volver a hacer contacto con sus discípulos, si ellos podrán identificarlo, si cuando lo vean podrán darse cuenta de que es el mismo hombre que tuvieron por maestro, cuando él, sin su cuerpo material, se les haga presente.

La Encarnación supone para Jesús la responsabilidad de comunicar la presencia de Dios a los hombres; al verse frente a la cruz, frente a la muerte sin haber logrado aparentemente ese objetivo, se cuestiona en lo más íntimo de su persona en qué pudo haberle fallado a Dios. Más tarde, ya resucitado y glorificado, Jesús sí podrá tener una comunicación permanente con los hombres, pero era necesario haber pasado por la Encarnación para sentar las bases de esa comunicación posterior de resucitado; requería haber tenido un cuerpo humano para enseñar a sus discípulos que él estaría presente cuando partieran en pan y bebieran el vino, y que estaría presente también en la letra de la Escritura y a través de su espíritu.

3. EL TESTIMONIO DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA SOBRE JESÚS.

Si el testimonio dado por Jesús sobre sí mismo acentuaba su humanidad, el testimonio de la comunidad cristiana puso todo su énfasis en la glorificación de Jesús. Todas las expresiones de Jesús muestran su preocupación por hacer comprender a los hombres de su tiempo que Dios se ha acercado a ellos; en cambio la comunidad primitiva hace ver, sobre todo, cómo aquel hombre, Jesús, era Dios y realizaba en su persona todas las prerrogativas propias de su divinidad.

3.1. Los evangelios de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2).

3.1.1. Introducción.

Solamente dos de los cuatro evangelistas refieren algo sobre el nacimiento de Jesús, ellos son Lucas y Mateo. Los exégetas llaman a los capítulos de los evangelios que hablan sobre este tema "evangelios de la infancia", y un esquema de su contenido es el siguiente:

Mateo:	**Lucas:**
Genealogía de Jesús (1,1-17) Anuncio a José de la concepción virginal de María (1,18-24). Nacimiento del Salvador (1,25) Visita de los magos (2,1-12). Vuelta a Nazaret (2,19-23).	Anuncio del nacimiento del Bautista (1,5-25). Anuncio del Ángel a María (1,26-39). Visita de María a Isabel (1,39-56). Nacimiento del Salvador (2,1-14). La presentación en el templo (2,21). Perdido y hallado en el templo (2,41-52).

Estos capítulos narran la prehistoria de Jesús según modelos del Antiguo Testamento; en ellos Mateo y Lucas presentan, ya desde el nacimiento de Jesús, algunos signos anticipadores de su extraordinario destino.

El evangelio de la infancia es un género literario que trata de anticipar lo que más tarde será el destino glorioso de Jesús, dejando establecido que si resucitó es porque es Hijo de Dios, y si es Hijo de Dios lo fue desde siempre, desde antes de su nacimiento. Esta anticipación de los hechos la forjan los evangelistas recurriendo a figuras teológicas del Antiguo Testamento, para que se pueda contemplar ya desde el nacimiento de Jesús su importancia y su trascendencia. No son, pues, capítulos de historia que intenten narrar con exactitud los acontecimientos del nacimiento de Jesús, sino elaboraciones teológicas que descubren desde que nace cómo será el futuro Salvador y Mesías.

3.1.2. Las genealogías.

Tanto en el evangelio de Lucas como en el de Mateo se encuentra la genealogía de Jesús, pero cada uno la presenta en forma diferente: Mateo comienza con Abraham y termina con José, ocupando el centro de la lista, después de 14 antepasados, David, y 14 después de David José. Lucas por su parte comienza con José y sigue hacia atrás hasta llegar a Adán, ocupando Abraham en lugar central de su lista.

Las genealogías expresan una identidad; fueron para Israel, sobre todo después del destierro a Babilonia, el sello concreto de su pertenencia al pueblo elegido. Hay que recordar que las

promesas salvíficas fueron dadas a Abraham y a su descendencia, por eso estar genealógicamente ligado a Abraham significaba ocupar un puesto en el destino religioso del pueblo elegido.

Mateo vincula a Jesús con Abraham, padre del pueblo de Israel, porque escribió su evangelio para lectores de raza judía, y le interesaba dejar bien claro que Jesús pertenecía por su sangre al pueblo elegido, ya que era descendiente de Abraham. También vincula a Jesús con el Mesías al poner a David en el centro de la lista entre Abraham y José, pues según la profecía de Natán narrada en 2 Sam 7 el Mesías sería un miembro de la casa de David, y Jesús llena ese requisito por haber nacido en Belén, como David, y ser descendiente suyo, pertenecer a su casa y a su familia.

Lucas, en cambio, vincula a Jesús con toda la humanidad al llevar la lista de sus antepasados hasta Adán. Jesús sigue perteneciendo al pueblo elegido de Israel porque está unido a Abraham, que ocupa la posición central de la lista, entre Adán y José, pero también es universal porque está unido al primer hombre. De esta manera la misión de Jesús se presenta mucho más amplia: él no viene solamente para las gentes de Israel, sino para todos los hombres del mundo.

Mateo simbolizará esta universalidad de Jesús con el episodio de los Reyes Magos que vienen de Oriente a reconocerlo en Belén como el Hijo de Dios. Lucas, en cambio, no menciona a los Reyes Magos porque ya desde la genealogía ha relacionado la misión de Jesús con toda la humanidad.

3.1.3. Teología de Mateo.

a) La concepción virginal.

Mateo presenta la concepción virginal desde el punto de vista de José, mientras que Lucas lo hace desde la perspectiva de María. Mateo hace ocurrir el anuncio de la concepción virginal durante un sueño de José, para demostrar cómo en Jesús se realiza la profecía de que el Mesías sería concebido virginalmente (Is 7,14).

b) El nacimiento.

Cuando escribe Mateo sobre el nacimiento de Jesús dice que fue concebido por obra del Espíritu Santo; al colocar al Espíritu Santo en el lugar que correspondería al varón su intención es asegurar que Jesús es Hijo de Dios, que ha sido concebido directamente por Dios sin intervención del hombre.

c) Los Magos.

El evangelio solamente habla de tres magos; sus nombres, Melchor, Gaspar y Baltazar, fueron propuestos por un manuscrito itálico del siglo XIX. Se les considera reyes probablemente por una interpretación del Salmo 72,10 que dice: "*Todos los reyes se postrarán ante él*". La palabra griega **magoi**, en la lengua original del evangelio, significa tanto sacerdotes o magos como

propagandistas religiosos; en el griego bíblico empleado en la traducción de los LXX del libro de Daniel (2,2.10), **magoi** se refiere concretamente a astrólogos de Babilonia.

Algunos autores vinculan a estos tres personajes con los magos de Balaam, citados en Num 23,7, que bajaron de las montañas de Oriente para rendir homenaje al futuro rey mesiánico; entendiendo como "Oriente" la región que se inicia al Este del río Jordán, es decir que se considera que el Oriente comienza donde termina Palestina, al otro lado del Jordán.

El evangelista ha introducido esta narración de los Magos para ilustrar la universalidad de la misión de Jesús: Ya desde su nacimiento vienen de fuera del territorio palestino a reconocer a Jesús como Hijo de Dios; en esta forma Mateo conecta a todos los seres humanos con los Magos de Oriente, en el acto de adoración a Jesús.

d) La huida a Egipto.

Las palabras pronunciadas por el ángel, que en un sueño anunciaban a José la muerte del rey Herodes, quien había provocado la huida a Egipto de la Sagrada Familia, tienen su antecedente en Ex 4,19: "*Anda, vuelve de Egipto, pues han muerto los que buscaban tu muerte*". Mateo presenta a Jesús, por medio de esta referencia al Éxodo, como el nuevo Moisés, caudillo del pueblo de Dios.

3.1.4. Teología de Lucas.

a) Los anuncios.

Hay una estrecha relación entre el anuncio hecho a Zacarías respecto a la concepción de Isabel su esposa, que se encontraba ya en edad avanzada (1,5-25), y el anuncio hecho a María respecto a su concepción virginal (1,26-38). La atención del evangelista en estos dos casos paralelos se centra en los hijos, Juan el Bautista y Jesús, y las concepciones milagrosas de ambas mujeres hablan del destino tan especial que espera a sus hijos.

En el caso de Juan Bautista el anuncio se dirige a Zacarías, su padre. La madre, Isabel, era estéril y ambos eran de edad avanzada, por lo tanto la fecundidad de ambos era inesperada, pero sin embargo concibieron a Juan; esta milagrosa concepción indica la grandeza de la misión de su hijo. Respecto a María, es ella quien recibe el anuncio de que siendo virgen concebirá un hijo, y esta fecundidad portentosa, mucho más milagrosa que la de Isabel, habla ya de que la misión de Jesús será aún más grande que la del Bautista.

Con la presentación de estas dos concepciones milagrosas Lucas muestra su clara intención de compararlas, de hacer ver que si la de Juan fue milagrosa la de Jesús lo es en mucho mayor grado, porque su misión y su persona son mucho más trascendentes. Respecto a los antecedentes bíblicos de estas concepciones, la de Isabel es comparable con la de Sara, la esposa de Abraham,

quien en edad avanzada concibió a su hijo Isaac; en cambio la concepción virginal de María no tiene ningún precedente real, únicamente se menciona como una promesa futura en Isaías 7,14.

b) Los cánticos.

El evangelio de Lucas incluye tres cánticos o himnos: Cuando María visita a su prima Isabel, el llamado "Magnificat" (1,46-55); cuando se lleva a cabo la circuncisión de Juan, el "Benedictus" (1,68-79); y cuando Jesús es presentado en el Templo, el llamado "Cántico de Simeón" (2,29-32).

Estos tres cantos tienen, en el evangelio de Lucas, la función de mostrar que en la persona de Jesús alcanzaron su cumplimiento pleno las promesas hechas por Dios a Israel en el Antiguo Testamento.

3.1.5. Conclusión.

Ambos evangelistas presentan a Jesús como Señor y como Siervo. Estos dos aspectos de su persona y de su misión se encuentran ya marcados desde su nacimiento: su dignidad y su humillación. Mateo señala también otros acontecimientos contrastantes: por un lado su nacimiento fue anunciado por una estrella, el rey Herodes se enteró de él y vinieron los Magos a adorarlo; por el otro Jesús no tiene donde nacer, es llevado por sus padres a Egipto para salvarlo y a su regreso tienen que ocultarlo en Galilea. Lucas, por su parte, presenta a María como una mujer humilde en la cual se manifestó la gloria de Dios, pues en el nacimiento de su hijo, que ocurrió en forma precipitada y pobre, cantaron los ángeles venidos del cielo.

Los dos evangelistas hacen resaltar que ya desde el nacimiento de Jesús estuvo presente la futura gloria del Hijo de Dios; pero también señalan el difícil paso que tuvo que dar para llegar a ella: hacerse Siervo.

3.2. El bautismo de Jesús.

3.2.1 Referencias

Citan este episodio las siguientes fuentes bíblicas: Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22; Jn 1,32-34. También se le encuentra en los escritos apócrifos del "Evangelio compuesto en hebreo que leen los nazarenos", el "Testamento de los XII Patriarcas", el "Testamento de Levi" y el "Testamento de Judá".

3.2.2. El bautismo.

El verbo griego **baptisthenai** corresponde al arameo **qal**, forma activa intransitiva del verbo **tebal**, que más que ser bautizado significa "tomar un baño de inmersión"; esta traducción se ve confirmada en Lc 3,7, según el cual los bautizados se sumergían por sí mismos en presencia del Bautista. Se trataba, además, de un bautismo colectivo, como se desprende de Lucas 3,21: "*Después de un bautismo del pueblo y de bautizarse también Jesús...*".

3.2.3. La apertura de los cielos.

Dios, tras un largo silencio marcado por el cierre de los cielos, luego de la expulsión de Adán, se decide finalmente a hablar. El cielo era visto como el lugar de Dios, y se utilizaba el nombre incluso para designar a Dios, como en el Reino de los Cielos, que equivale al Reino de Dios. La tierra era vista como el lugar de los hombres, por eso el hecho de que los cielos estuvieran cerrados equivalía, según el profeta Isaías, a que estuvieran interrumpidas las relaciones de Dios con los hombres.

3.2.4. "Descendió sobre él el Espíritu".

Solamente Lucas dice en su evangelio que el Espíritu descendió sobre Jesús cuando se encontraba orando luego de haber sido bautizado (3,22); en esto muy probablemente el evangelista haya sido influido por el rito bautismal que practicaba la Iglesia primitiva, pues según consta en He 2,1-4, los cristianos rezaban en el momento de la efusión del Espíritu; de ser así Lucas estaría mostrando el bautismo de Jesús como prototipo del bautismo cristiano.

Cuando Marcos y Mateo dicen en sus evangelios que el Espíritu descendió como paloma (Mc 1,10) lo que están haciendo es una simple comparación como la que hace Lucas al escribir en 22,24: "*Su sudor se hizo gotas de sangre que caían en tierra*", no porque Jesús sudara sangre, sino porque las gotas de sudor eran tantas que caían a tierra como si fueran gotas de sangre. Así también en el pasaje de Marcos y Mateo lo que se trata de decir es que el Espíritu descendió sobre Jesús como descienden las palomas.

En la simbología del judaísmo antiguo la comunicación del Espíritu casi siempre tenía el sentido de una inspiración profética para quien lo recibía, por eso cuando se dice que el Espíritu descendió sobre Jesús, quiere decir que Jesús es llamado a ser mensajero de Dios, como lo fueron los profetas (Cf. Ez 36,25-27; Is 32,15; Zac 12,10).

3.2.5. La proclamación: "Tú eres mi hijo amado, en tí me complazco".

Esta proclamación aparece en todas las fuentes, aunque con algunas diferencias; los sinópticos la presentan como una voz celestial; según el apócrifo "Evangelio de los Nazarenos", va dirigida a Jesús, pero según Marcos y Mateo va dirigida a todos los presentes. Lo más importante, sin embargo, es el hecho de que se trata de una cita de los cánticos del Siervo de Yahweh, o más bien de una cita mixta de éste y el Salmo 2,7: "*Tú eres mi hijo, yo te he engendrado* hoy", del Salmo, y del Siervo en Isaías 42,1 es: "*He aquí mi siervo, a quien yo sostengo, mi elegido en quien se complace mi* alma". En Juan, la voz que se escucha contiene solamente la parte de Isaías.

El origen del contenido de esta proclamación indica que la comunidad primitiva relacionaba el bautismo de Jesús con la figura del Siervo de Yahweh, pues si estas palabras estuvieran conectadas con Is 42,1 significaría que Jesús no va a ser un Mesías Rey, sino un Mesías Siervo. De hecho Juan bautizaba para que se perdonaran los pecados, y Jesús no tuvo pecado alguno; entonces si se bautizó fue para lograr el perdón de los pecados de los demás hombres; de esta manera se ve que en el acto de su bautismo Jesús asumió la misión de ser el Siervo de Yahweh.

3.2.6. Historicidad.

El bautismo de Jesús es un acontecimiento que tiene todas las garantías de ser histórico, pues siendo causa de un doble escándalo no se entendería que los evangelistas lo hubieran trasmitido sin ser cierto.

El primer motivo de escándalo ocurre porque en cierta forma Jesús quedaba sometido al Bautista al aceptar ser bautizado por él, ya que esta acción hace que Jesús aparezca como discípulo de Juan Bautista. Otro motivo de escándalo es que el ser bautizado hace suponer que Jesús tenía pecados, pues de otra forma ¿para qué habría de bautizarse?

Como estos dos planteamientos van en contra de la figura de Jesús, la comunidad primitiva no pudo haber inventado un relato que fuera en deterioro de la imagen de su maestro.

3.2.7. Significado teológico del bautismo de Jesús.

El bautismo de Jesús marca el inicio de su vida pública; es el principio de su misión. Desde ese momento se señala la figura del Siervo de Yahweh profetizado por el Deuteroisaías como modelo que Jesús realizará en su vida y en su muerte. Ya desde su nacimiento se presenta en Jesús ese aspecto de siervo, al venir al mundo sobre un pesebre.

3.3. Las tentaciones de Jesús en el desierto.

3.3.1. Introducción.

El relato de las tentaciones de Jesús en el desierto se encuentra en los tres evangelios sinópticos: Mt 4,1-11; Mc 1,12-13 y Lc 4,1-13. El evangelio de Marcos solamente dice que Jesús fue tentado en el desierto por Satanás, sin especificar el contenido de la tentación; en cambio Mateo y Lucas describen tres tentaciones, siendo las mismas en uno y otro evangelio pero en distinto orden: la segunda tentación en Mateo es la tercera el Lucas, y la tercera de Mateo es la segunda de Lucas. De las tres versiones, la de Marcos es la más antigua.

El los evangelios de Mateo y Lucas el diálogo de Jesús con Satanás transcurre en tres lugares distintos: la primera tentación ocurre en el desierto, la segunda en la parte más alta del Templo y la tercera en lo alto de una montaña.

3.3.2. El relato de Marcos.

"*A continuación, el Espíritu le impulsó al desierto, y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían*".

El desierto tiene en la Biblia un sentido mesiánico, ya que según el profeta Isaías del desierto vendrá el Mesías (40,3). El número cuarenta indica un tiempo pleno: 40 años era el promedio de vida de una persona; 40 días duró el diluvio (Gn 7,4); 40 años estuvo Israel deambulando por el desierto (Sal 95,10); 40 días y 40 noches ayunó Moisés (Ex 34,28); 40 días y 40 noches caminó Elías para llegar al monte Horeb (I Re 19,8), etc.

La frase "*entre los animales del campo"* es un motivo teológico que vincula la experiencia de Jesús con el Paraíso, pues así era como vivía Adán allí (Gn 2,19); también en los últimos tiempos habrá de restaurarse la paz entre el hombre y los animales (Cf Is 11,6-9): "*Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, y el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y el oso pacerán juntos, juntas se acostarán sus crías; el león, como los bueyes, comerá paja*". También la frase "*los ángeles le servirán*" tiene antecedentes en un Midrash del Génesis, donde se explica que Adán era alimentado por los ángeles. El que Jesús haya sido alimentado por ángeles significa que se ha restaurado la comunión entre Dios y el hombre.

3.3.3. Las tentaciones, en Mateo y Lucas.

En Mateo 4,3 dice: "*se acercó el tentador y le dijo a Jesús: si eres Hijo de Dios, dí...*". En el bautismo Jesús había sido llamado por la voz del cielo "*Mi Hijo, en quien me complazco*", frase que como vimos está tomada de los cantos del Siervo de Yahweh; ahora el tentador intenta desviar a Jesús de su misión de Siervo proponiéndole otras formas de mesianismo muy distantes de la que es propia del Siervo.

Primera tentación: "*Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan*".

El pan es símbolo de vida en el Antiguo Testamento. Al hacer esta sugerencia, Satanás propone a Jesús una ley del Antiguo Testamento según la cual Dios premia al justo y castiga al impío, y el premio consiste en bienes temporales, los cuales en el Reino venidero se tendrán en abundancia, pues según el Salmo 72 "*Habrá en la tierra abundancia de trigo, en la cima de los montes ondeará como en el Líbano al despertar sus frutos y sus flores, como la hierba de la tierra*". Satanás propone, a manera de prueba, un mesianismo material que nada tiene que ver con la misión de Jesús.

Segunda tentación: "*Si eres Hijo de Dios, tírate abajo, porque está escrito: a sus ángeles te encomendará, y te llevarán sus manos, para que no tropiece tu pie con piedra alguna*".

Los signos y prodigios son parte del mesianismo judío, basta leer Eclo 36,5 para notarlo: "*Renueva las señales, repite las maravillas, glorifica tu mano y tu brazo derecho...*", o también el pasaje de Ex 17,1-7 cuando Israel moría de sed en el desierto y pedía a Moisés que mostrara el poder de Dios haciendo un milagro. En esta tentación Satanás quiere que Jesús haga lo mismo; si Dios dijo "*este es mi Hijo Amado*", que demuestre Jesús que lo es con un milagro. Si de verdad es Dios, que lo compruebe.

Tercera tentación: "*Todavía le lleva consigo el Diablo a un monte muy alto, le muestra todos los reinos de la tierra y su gloria, y le dice: todo esto te daré si te postras ante mí y me adoras*".

La posesión de la tierra se convirtió en una promesa para el pueblo escogido, y Jerusalén sería la ciudad a la que se someterían todos los pueblos de la tierra (Is 60; Zac 4); pero el mesianismo del Siervo implica un Reino de servicio y no de poder. Satanás le propone aquí a Jesús invertir los papeles: que se convierta en un Mesías de poder, en un líder político.

3.3.4. Historicidad.

Aunque en el judaísmo sí existía la idea de un mesianismo político, no lo hubo entre la comunidad cristiana primitiva; de aquí se deduce la garantía de que Jesús fue auténticamente tentado por Satanás en el desierto, y que el mismo Jesús informó a sus discípulos de esta prueba porque sabía que ellos también iban a encontrarse en una situación semejante.

3.3.5. Mensaje.

La palabra griega con que en el Evangelio se nombra a las tentaciones es **peirasmos**, la cual no tiene tanto el sentido de relación con el pecado como el de prueba en relación con la misión. Las tentaciones van en la línea directa de proponer un mesianismo triunfalista como alternativa del mesianismo propio del Siervo de Yahweh que Jesús ha aceptado en el Bautismo.

Jesús, siendo el Siervo de Yahweh, no puede pedir a Dios el tipo de señales que Satanás le propone, pues sería desconfiar de él pedirle otra seguridad que la pura y llana fe en su palabra.

3.4. La Transfiguración del Señor.

3.4.1. Introducción.

El relato de la Transfiguración se encuentra en los tres evangelios sinópticos con pequeñas variaciones, sean en cuanto al contexto histórico o en cuanto a los pormenores; se le localiza en Mc 9,2-8; en Mt 17,1-8 y en Lc 9,28-36. De esta narración sin duda tiene un especial significado el "*monte alto*" de Mc 9,2, que nos recuerda al Sinaí sobre todo por la presencia en él de Moisés y Elías, quienes habían recibido en aquel monte la revelación divina (Cf Ex 3,1-15; 19,2-20; 33,6-8; 34,2); también nos recuerda al monte Sinaí que Yahweh eligió como morada (Sal 68,16-17), y desde donde él mismo habría de enseñar a todos los pueblos su camino (Is 2,3; Mi 4,1-2) y salvar a todas las naciones (Is 25,6-10).

Simbólica es también la nube, es signo de la presencia de Dios como lo había sido en el Sinaí, en el Tabernáculo y en el Templo (Ex 24,15-18; 40,34-35; I Re 8,10-12.

La escena de la Transfiguración culmina con la voz venida del cielo que dice: "*Este es mi Hijo amado, escuchadle...*", expresión que como ya sabemos está tomada de los cantos del Siervo de Yahweh. Es la misma voz de lo alto que aparece ya en el bautismo de Jesús, y aunque en el caso de la Transfiguración se dirige claramente a los tres testigos de ella, a Pedro, Santiago y Juan, ambos relatos guardan cierto parecido: en vez de la apertura de los cielos y el descenso del Espíritu Santo tenemos ahora a la nube que simboliza la presencia de Dios, y en lugar de Juan el Bautista están ahora dos personajes del Antiguo Testamento, Moisés y Elías.

3.4.2. Transfiguración y apariciones.

No se trata en la Transfiguración de la aparición de Jesús resucitado trasladado de sitio y de tiempo, porque las apariciones subrayan la identidad de Jesús, mientras que la Transfiguración subraya su transformación. Se trata más bien de una complementariedad teológica: con las apariciones lo que la comunidad primitiva trató de decir es que Jesús está vivo aquél mismo hombre que los apóstoles conocieron como su Maestro, y para ello se vale de detalles tales como la comida, las llagas, la fracción del pan, etc. La Transfiguración, por el contrario, intenta decir que en aquél Jesús terreno hay que saber ver a Dios, tanto como después se le vería en la persona del Jesús resucitado.

3.4.3. Sentido que tiene este pasaje.

a) Relaciones.

La Transfiguración es un acontecimiento que debe verse a la luz de su relación con el bautismo y las tentaciones de Jesús. En su bautismo, Jesús asume el mesianismo del Siervo de Yahweh; después es probado en el desierto, en el sentido de que tiene que escoger entre el mesianismo del Siervo y convertirse en un mesías-rey como le propone Satanás.

La tentación que sufrió Jesús en el desierto pasará en cierto modo a sus discípulos. Para ellos la prueba estará en saber descubrir en Jesús el hombre a Dios todopoderoso; sin embargo ellos no pudieron pasar esta prueba, ya que desconocieron a su Maestro en el último momento de su vida terrena.

La Transfiguración está precedida por los relatos del primer anuncio de la pasión y de las condiciones que se deben cumplir para seguir a Jesús, de manera que para llegar a verlo transfigurado de requiere pasar por su pasión y muerte, del mismo modo como Jesús para poder llegar a ser Mesías tuvo que aceptar la misión de Siervo de Yahweh.

b). Esquema apocalíptico.

Encontramos que tanto en el relato de la Transfiguración como en los libros apocalípticos se sigue un esquema de cuatro puntos:

1º - En Dan 8,15 y Ez 1,26-28 encontramos que una figura celeste con apariencia humana se hace presente con luz.	1º - "Y se transfiguró delante de ellos y sus vestidos se vieron resplandecientes, muy blancos" (9,2.3)
2º - El vidente que observa a la figura se llena de temor.	2º - Pedro dice a Jesús: "Rabí, bueno estarnos aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para tí, otra para Moisés y otra para Elías, pues no sabía que responder ya que estaban atemorizados.... (9,5).
3º - La figura celeste con apariencia humana toca al vidente (Dan 8,19)	3º - "Entonces se formó una nube de los cubrió con su sombra..." (9,7).
4º - Se comunica el mensaje.	4º - "Y vino una voz desde la nube: Este es mi Hijo, escuchadle..." (9,7).

Todo este esquema apocalíptico en cuatro puntos no tiene otra función que hacer resaltar el mensaje que se da en el final del cuarto punto; ese mensaje tiene un carácter divino, por eso se presenta la figura celeste. Ahora bien, la voz y el mensaje son los mismos que se escucharon en el bautismo de Jesús, sólo que aquí sin duda está dirigido a los tres apóstoles.

3.4.4. Conclusión.

La Transfiguración es un complemento de la Encarnación, como las apariciones lo son de la resurrección. En las apariciones ven los discípulos a Jesús resucitado y en la Transfiguración lo ven como debieron haberlo visto en su vida terrena, pero no lo lograron porque no superaron la prueba. Jesús aceptó su misión de Siervo y eso le dio la glorificación, pero los discípulos no supieron ver en el Jesús terreno a Dios; al menos no supieron verlo en sus últimos momentos, inmediatamente antes de morir en la cruz. Al final ambas experiencias son complementarias, ya que en las apariciones se recuerdan los pequeños detalles de la vida del Maestro: comer con sus discípulos, partir el pan, pescar con ellos, etc. Finalmente los apóstoles sabrán encontrar en su Maestro a Dios.

3.5. Los títulos cristológicos.

3.5.1. Cristo (Mesías).

a) Introducción.

Desde los primeros años de la Iglesia el título más frecuentemente aplicado a Jesús fue el de Cristo. Según los primeros capítulos de los Hechos de los Apóstoles la proclamación de Jesús como Mesías o Cristo era el tema fundamental del Kerigma (2,36; 3,18.20; 4,10; 5,42). La frecuencia misma de su uso condujo a que los creyentes fueran llamados "cristianos" o seguidores de Cristo (He 11,26), pero esta misma frecuencia de su uso contribuyó a que perdiese mucho de su valor como título y pasase a ser nombre propio, sobre todo combinado con el nombre de Jesús para formar el de Jesucristo; dicho de otro modo, el nombre de Cristo pasó a ser sujeto en lugar de predicado. En lugar de la fórmula que encontramos en los sinópticos "*Tú eres el Cristo*" (Mc 8,29 y par.), en Pablo encontramos "*Jesús Cristo es el Señor*" (Rom 10,9; I Cor 12,3), y es que Pablo prefiere emplear la palabra *Señor* para mostrar el aspecto salvífico que está contenido en el título de Cristo.

Originalmente Mesías o Cristo, en hebreo o en griego, significaba *el Ungido,* y este título era el calificativo común de los reyes teocráticos, los cuales eran consagrados precisamente mediante la unción con el óleo santo para regir al pueblo de Dios fungiendo como sus representantes en la tierra. Poco a poco la indignidad de los reyes que sucedieron a David, y la ruina posterior de su dinastía, hicieron que el pueblo pusiera sus esperanzas en un Mesías que Dios enviaría en tiempos lejanos, y en quien se realizaría en forma perfecta el ideal de "Ungido de Dios".

b) El Mesías en el Antiguo Testamento.

Tanto los evangelios como los documentos de Qumran demuestran que la esperanza de que pronto llegara ese Mesías era muy viva al comenzar sus predicaciones Juan el Bautista y Jesús, pero esos mismos escritos ponen de manifiesto que la imagen que se tenía del Mesías era confusa y daba lugar a muy diversas interpretaciones; en todo caso, se creía que el Mesías aparecería hasta el final de los tiempos y establecería en el mundo el Reino de Dios mediante la destrucción de todos los enemigos de Israel, o al menos de su sujeción, y vendría la dominación universal realizada por el pueblo elegido. En esta imagen del Mesías se mezclaban elementos terrenos, político-nacionalistas, militares y naturalmente también religiosos.

Después del exilio en Babilonia (año 587 a.C.) se comienza a mencionar la idea que había consolado a los deportados: los dolores de este mundo son pruebas de la fe en Yahweh, y en ocasiones de expiación y penitencia para que el día de Yahewh los encuentre purificados. En la época postexílica la cadena de penitentes y de comunidades de penitencia es continua, comenzando por los Hassidim (piadosos) del tiempo de los Macabeos (I Mac 2,29s) que se retiraban a las cavernas de Judá para hacer penitencia, o las comunidades apocalípticas de los Esenios.

A través de la oración y de la penitencia de los justos vibra en el Antiguo Testamento la firme esperanza en la pronta llegada de un gran acontecimiento; la plegaria del anciano Simeón en el Templo de Jerusalén (Lc 2,25s) es toda ella una ansiosa espera de la redención de Israel.

La psicología del pueblo judío, oprimido y ansioso de libertad, encontró el modo de consolarse en el pensamiento de un Mesías libertador que restauraría el reino de David. Por otra parte, los rollos descubiertos en Qumran han ofrecido una perspectiva completamente nueva sobre los

conceptos que se tenían del Mesías en la época inmediatamente anterior y siguiente al nacimiento de Cristo.

c) El Mesías en el Nuevo Testamento.

En el Nuevo Testamento Jesús es el Cristo, el Ungido, en el sentido de que está de tal manera lleno del Espíritu Santo que lo derrama sobre la humanidad (He 2,33). El poder de comunicar el Espíritu Santo pertenece a Dios, ya que en el Antiguo Testamento solamente Dios es quien derrama el Espíritu. Jesús tiene, por lo tanto, un poder divino; es verdad que ha recibido del Padre el Espíritu Santo, pero él es quien lo derrama, y al hacerlo ejerce un poder que es particular de Dios.

Durante las tentaciones del desierto Jesús rechazó la propuesta de un mesianismo materialista, nacionalista y glorificador; en su vida pública evitó el apelativo de Mesías e impuso silencio a los que querían aclamarlo como tal hacia el final de su ministerio; en privado, y estando a solas con sus discípulos, parecería aceptar la declaración de su mesiandad hecha por Pedro, pero aclarando inmediatamente que siendo el Mesías tenía que padecer y morir por la salvación de todos (Mc 8,29-31; Mt 16,15-51; Lc 9,20-22). Por lo anterior, el mesianismo de Jesús no puede ser el mismo esperado por Israel en el Antiguo Testamento.

Por su parte los apóstoles eliminaron el aspecto político, nacionalista y guerrero del mesianismo de Jesús dejando solamente el elemento espiritual, y esto fue hecho de varias formas, bien sea trasladando la manifestación de su mesiandad al tiempo de la Parusía, donde aparecería como juez universal y establecería el Reino de Dios para toda la eternidad (He 3,20-21), o al tiempo de la resurrección-ascensión, donde se pone de manifiesto su exaltación a la derecha de Dios (He 2,36; 4,26-27); o bien dándole a su mesianismo una interpretación espiritual al afirmar que ya era Mesías en su vida pública y en su pasión, porque "*Dios lo había ungido con el Espíritu Santo...*" (He 10,38); o presentando a Jesús como un Mesías trascendente, según un aspecto que recalca especialmente Juan explicándolo en el contexto de Hijo de Dios (1,17.18; 11,27; 17,3; 20,31; I Jn 1,3); incluso en Jn 10,24-25, donde Jesús esquiva la pregunta sobre su mesiandad, la misma pregunta se transporta al nivel trascendente de su filiación divina.

d) Abstención de llamarse Mesías por parte de Jesús.

Si Jesús se hubiera designado a sí mismo como el Mesías los suyos habrían creído encontrar en él la respuesta a la esperanza de un mesianismo terreno y político. Sabemos que los judíos esperaban a un libertador nacional, y que cuando la multiplicación de los panes creyeron haber encontrado en Jesús al rey que deseaban. Los mismos discípulos aspiraban a la restauración del reino de Israel, y como lo demuestra su pregunta en el momento de la ascensión, esperaron esa restauración hasta el final.

Así pues, teniendo en cuenta la disposición de sus contemporáneos, Jesús habría dado una falsa idea de sí mismo al declararse Mesías; por ejemplo, cuando Pedro profesó su fe diciendo "*Tú*

eres el Cristo", inmediatamente después mostró no haber entendido el sentido de un mesianismo que habría de llevarse a cabo por medio de la muerte y la resurrección.

e) Conclusión.

En realidad sería hasta después de la muerte y resurrección de Jesús cuando abiertamente pudiera ser llamado el Cristo o Mesías, ya que la glorificación de su resurrección habría de borrar definitivamente cualquier duda sobre la naturaleza del poder mesiánico del Salvador; de esta manera se entiende que después de su transfiguración Jesús haya pedido a sus discípulos guardar silencio "*hasta que el Hijo del Hombre haya resucitado de entre los muertos*" (Mc 9,9).

3.5.2. Jesús, el Señor.

a) Introducción.

El primero de los títulos no escatológicos que han sido dados a Jesús es el de Señor, **Kyrios**, que en griego clásico significa la autoridad legítima de un superior sobre un inferior. Esta palabra en la versión griega de los LXX aparece como traducción del tetragrama YHWH de Yahweh, de manera que el título de Kyrios aplicado a Jesús en el Nuevo Testamento implica que todo aquello que en el Antiguo se aplicaba a Yahweh ahora debe atribuirse a Jesús. Sin embargo los LXX no utilizaron el nombre de Kyrios exclusivamente para traducir el de Yahweh, sino también otro nombre de Dios, **Adhonai**, que más bien significa soberano o gobernador y que puede traducirse al griego como **Despotes**. Los LXX tradujeron como Kyrios el nombre de Adhonai también en aquellos pasajes de la Escritura hebrea en que originalmente se designa a un superior humano.

Estas dos formas de **Kyrios**, como traducción de Yahweh y de Adhonai, aparecen juntas en el Salmo 110,11: "*El Señor dijo a mi Señor...*". En hebreo el primer Señor es el tetragrama YHWH y el segundo corresponde al título de Rey (Adhonai).

Después de su propio nombre y del título de Cristo, el tratamiento de Señor es el término más frecuentemente utilizado en el Nuevo Testamento, pues muy pronto fue adoptado por la comunidad primitiva según puede constatarse en He 2,36; 5,14; 8,16; 9,1.35.42; 10,36; 11,20-24; y es que el título de Señor, a diferencia de otros que presuponen el conocimiento del Antiguo Testamento (tales como Hijo de David, Hijo del Hombre, Cristo, etc.) era más fácil de comprender para los cristianos venidos del mundo heleniza.

b) Jesús el Señor, en los escritos de Pablo.

El título que habitualmente atribuye Pablo a Jesús es el de "Señor", lo toma de las primeras comunidades cristianas porque adopta una fórmula de fe que estaba en uso entre ellas: "*Jesús es el Señor*" (Rom 10,9; I Cor 12,3). Pablo da testimonio de la antigüedad de este título reproduciendo la formula de fe original en lengua aramea: **Maranatha** (I Cor 16,22), y la presencia de esta fórmula demuestra el origen arameo del título de Señor. Por otra parte, según

los Hechos de los Apóstoles Esteban murió invocando al Señor y Pedro había llamado a Jesús Señor desde el día de Pentecostés (2,36).

La intención de atribuir a la palabra Señor el valor de un título divino se manifiesta cuando Pablo refiere a Jesús lo que había sido dicho de Dios en el Antiguo Testamento; por ejemplo la cita de Joel 3,5: "*Todo el que invoque el nombre del Señor se salvará*".

c) Jesús el Señor, en los evangelios.

Según el testimonio evangélico, en una ocasión Jesús citó el Salmo 110 en el versículo que dice "*El Señor dijo a mi Señor*", pero el mismo evangelio muestra la trascendencia de Jesús respecto a David, pues David no subió a los cielos (He 2,34); de esta manera el evangelio presenta a Jesús como Señor de David y no como su hijo: "*Si, pues, David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?*" (Mt 22,45). Jesús, como el Señor, tiene un poder supremo que comparte a "mi señor" David en el Salmo 110.

Con excepción de los versículos de Mc 11,3 y Mt 21,3, el evangelio de Lucas es el único de los sinópticos que da a Jesús el título de Señor, y su empleo es muchas veces redaccional (7,19; 10,1; etc.) Lucas, al llamar Señor a Jesús en su evangelio, está reflejando la costumbre de la comunidad primitiva. Cuando Lucas escribió su evangelio, influenciado por la comunidad primitiva vio a Jesús como el Señor que derrama su Espíritu. Solamente Lucas dejó escrito que Jesús se aplicó a sí mismo el oráculo de Isaías 4,18 en la sinagoga de Nazaret: "*El Espíritu del Señor está sobre mí, para esto me ha ungido y me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva*".

d) Significado del título de Señor.

El empleo de este título en el Nuevo Testamento es un reflejo de la experiencia del poder divino de Cristo que se vivía en la Iglesia primitiva. Los apóstoles experimentaban en su misión apostólica la fuerza de Jesús resucitado, y surgía espontáneamente entre ellos el deseo de llamarlo Señor.

El título de Señor comenzó a brotar de labios de los apóstoles a partir de la resurrección, cuando María Magdalena corrió a decir a los apóstoles que había visto al Señor (Jn 20,18). El primer anuncio de la resurrección hecho por los apóstoles suena así: "*El Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón...*" (Lc 24,24; Cf. Jn 20,20; He 9,10; 22,8; 26,15). La reacción psicológica de los que vieron a Jesús resucitado no supo expresarse de otra forma que diciendo "*Es el Señor*"; los que vieron a Jesús en la gloria de su resurrección no hallaron un título mejor para él que el de Señor; él es el Señor, somos de él y él es el universo entero (Cf. Mt 28,18).

Otro título cristológico, el de Hijo de Dios, invita mas bien a considerar las relaciones entre Cristo Jesús y el Padre; el título de Señor, en cambio, se refiere más directamente a las relaciones de Jesús con nosotros. Es comprensible que Pablo, consciente como ningún otro de la relación personal que le unía a Jesús, haya considerado en él sobre todo al Señor, y que haya usado este nombre con mucha mayor frecuencia que el título de Hijo: 222 veces escribe Señor y 27 veces Hijo.

e) Abstención de usar el título de Señor, por parte de Jesús.

Jesús nunca se aplicó a sí mismo el título que con mayor frecuencia le daría la comunidad primitiva cristiana, porque habría significado en él una pretensión de poderío. El título de Señor habría sonado totalmente inadecuado en labios de Jesús porque él siempre insistió en que era Siervo y había venido a servir. En el evangelio de Juan encontramos el contraste que hay entre el título de Señor y la actitud humilde de Jesús al lavar los pies de sus discípulos: "*Vosotros me llamáis Maestro y Señor...*" (13,13)

3.5.3. Jesús, el Hijo de Dios.

a) La expresión "Hijo de Dios" en el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento utiliza el nombre de hijo para designar al pueblo de Israel (Ex 4,22; Os 11,1), al rey como representante del pueblo (Sal 2,7), o al justo y al hombre pío en el judaísmo tardío (Eclo 4,10). El título de "Hijo de Dios" o simplemente "Hijo", en el Antiguo Testamento, solamente puede comprenderse en el marco de la fe en la elección divina, y por tanto dentro de los esquemas teocráticos en los cuales se expresa; de esta manera la filiación no resulta como consecuencia de una derivación física, sino que se produce por medio de una elección libre y gratuita por parte de Dios.

Tomando en cuenta lo anterior, inmediatamente queda claro que la filiación divina de Jesús, tal como aparece en el Nuevo Testamento, fue algo completamente novedoso para el pueblo judío. Jesús habló y actuó como lo haría en mismo Dios, y vivió en una comunión muy singular con su Padre; tales pretensiones representan algo excepcional en la historia de las religiones, algo totalmente distinto de lo que podría entrar en el esquema de la concepción teológica del judaísmo, o en la visión esencialista propia del helenismo.

b) El Hijo de Dios, en la doctrina de san Pablo.

Pablo prefirió el nombre de Señor a cualquier otro para referirse a Jesús, pero también en algunas ocasiones le llama Hijo de Dios (2 Cor 1,19; Gal 2,20; Ef 4,13) o simplemente el Hijo, en sentido absoluto (I Cor 15,28), aunque en mayor número de veces habla de las relaciones de Dios con su Hijo, por ejemplo en Gal 4,4 dice "*Envió Dios a su Hijo...*", o en Rom 8,29: "*nos ha destinado a ser conforme a la imagen de su Hijo*".

El apóstol concibe la filiación divina de Jesús no tanto como adoptiva o adquirida, sino preexistente a su vida humana; esta preexistencia se encuentra implícita en la afirmación de que Dios ha enviado a su Hijo: "*Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne*" (Rom 8,3), y también: "*Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva*" (Gal 4,4).

c) El Hijo de Dios, en el evangelio de san Juan.

Juan considera la filiación divina de Jesús como algo que es esencial de la fe, y al respecto escribe en su evangelio "*...a fin de que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre*" (20,31).

En la primera carta de Juan encontramos la fórmula siguiente: "*Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios*" (4,15), afirmación que es diferente a la fórmula paulina de "*Jesús es el Señor*", que es una atribución genérica de la divinidad. Juan prefiere decir que Jesús es el Hijo de Dios porque ve con mayor claridad la posición de Jesús en el seno de Dios, y porque resuelve también el problema de la relación con Dios Único, fundamento de la fe profesada por el judaísmo. Juan ha comprendido que para afirmar la divinidad de Jesús era preciso especificar que es el Hijo de Dios.

d) Abstención del uso de la expresión "Hijo de Dios" por Jesús.

Jesús evitó autonombrarse Hijo de Dios, aunque a Dios siempre le llamaba Padre; incluso cuando durante su proceso tuvo que responder a la pregunta solemne hecha por el Sumo Sacerdote sobre su personalidad, contestó en forma afirmativa pero no mencionó el nombre; y es que este título, teniendo muchas aplicaciones en el Antiguo Testamento, no habría podido expresar con claridad la condición única y nunca antes conocida de la divinidad de Jesús.

En el Antiguo Testamento el nombre de Hijo de Dios servía para designar a los ángeles (Sal 29,1), al pueblo de Israel (Ex 4,22), a los israelitas en general (Os 2,1), a los príncipes y a los jueces (Sal 82,6) y al rey (2 Sam 7,14). Jesús mismo aplicó esta expresión a otros, como cuando llamó hijos de Dios a los que trabajan por la paz (Mt 5,9) y a los que aman a sus enemigos (Mt 5,45). Es que resulta más fácil aplicar el calificativo de hijos de Dios a otros que a Jesús, pues conocido el misterio de la Santísima Trinidad no era sencillo explicar cómo siendo Jesús Hijo de Dios no era al mismo tiempo Hijo del Padre, Hijo del Hijo, e Hijo del Espíritu Santo; sería hasta tiempo después cuando la comunidad cristiana primitiva comprendiera que Jesús es el Hijo de Dios Padre, y que es Dios Hijo frente al Padre.

e) El nombre de Dios, reservado al Padre.

Aún concibiendo la filiación divina de Jesús como trascendente y preexistente en muy rara ocasión el apóstol Pablo y los evangelistas afirman explícitamente que Cristo sea Dios, y es porque el nombre de Dios lo reservan al Padre. Este modo de expresarse es intencionado; Pablo recoge la afirmación monoteísta del Antiguo Testamento que dice "*Yahweh es nuestro Dios, Yahweh es único*" (Dt 6,4) y la aplica al Padre: "*No hay más que un único Dios... Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros*" (I Cor 8,4-6).

Si Jesús se hubiera declarado Dios, habría parecido que se identificaba con Yahweh, a quien en el Antiguo Testamento el pueblo de Israel había aprendido a considerar como Padre; por eso simplemente el hecho de presentarse como Dios habría aportado una falsa claridad a su identidad, y suscitado reacciones hostiles de todos ante una pretensión que era absolutamente inaceptable para cualquier creyente judío.

CONCLUSIÓN.

Jesús no habló de sí mismo con los mismos términos que después emplearía la primitiva comunidad cristiana para referirse a él; esta diferencia de lenguajes nos permite identificar las palabras que son propias del Maestro y nos garantiza la autenticidad del testimonio conocido de Jesús, ya que la comunidad primitiva no habría podido inventar un lenguaje distinto del que ella usaba, y no podría haber hecho decir a Jesús más de lo que ella misma decía de él.

Jesús, como hemos visto, presenta su identidad divina de un modo muy original: en su manera de llamar *Abbá* al Padre, de decir *Yo Soy,* como lo dijo Yahweh a Moisés en la zarza ardiente, de autonombrarse el Hijo del Hombre, de identificarse con la Alianza, de reivindicar y ejercitar poderes divinos, de dar a entender que él es la palabra y la presencia divina, de actuar como soberano y centro del Reino, etc. Esta ha sido una manera única de hablar de sí mismo, y continúa siendo única.

En la explicación de su propia fe, la primitiva comunidad cristiana no podía permanecer en este estadío, sino que se vio forzada a formular, según su propio modo de entender, la clarificación de la identidad de Jesús basándose en lo que él había dicho y hecho.

La diferencia de lenguajes entre Jesús y la comunidad primitiva es de un gran valor para nosotros, ya que nos permite captar el significado fundamental de la revelación que Jesús ha hecho de sí mismo, revelación que sobrepasa cualquier alteración que posteriormente pudiera haber tenido.

La Cristología tiene su fuente en el mismo Jesús, y más precisamente en la consciencia que Jesús tenía de su propia identidad. En los evangelios le vemos expresarse de una manera que antecede a todas las demás explicaciones; suscita fórmulas de fe, pero sin que estas puedan alcanzarla totalmente, por lo que seguirá siendo siempre el primer testimonio al que la fe cristiana deba referirse.

SEGUNDA PARTE:
LA PROBLEMÁTICA DEL ACCESO A JESÚS, EL CRISTO

4. LAS FUENTES DE LA CRISTOLOGÍA

Se trata aquí de analizar las fuentes que dicen algo acerca de Jesús y de los orígenes del cristianismo. Veremos primero las fuentes no bíblicas; es decir, aquellos documentos históricos que contienen alguna referencia sobre Jesús y que no forman parte de los libros del Nuevo Testamento; posteriormente estudiaremos las fuentes bíblicas, y en particular los evangelios.

4.1. Fuentes judías no bíblicas.

4.1.1. Flavio Josefo.

a) El historiador y su obra.

Sin duda alguna que el de Flavio Josefo es el testimonio más importante de todos los documentos judíos. Nació este autor cerca del año 37 d.C. en el seno de una distinguida familia sacerdotal de Judea, y según su propio testimonio ensayó los tres movimientos religiosos de su época: saduceos, esenios y fariseos, adhiriéndose finalmente a este último. A la edad de 26 años fue a Roma formando parte de una delegación farisea; posteriormente participó en la insurrección judía del año 63 en la región de Galilea en contra del Imperio Romano. El año 67 conoció a Vespaciano, en ese entonces general romano y más tarde emperador[1]. Interpretando varios pasajes bíblicos vio en Vespaciano al Mesías prometido a su pueblo, y se pasó al lado romano[2]; no se sintió traidor por ello, sino que creyó que era lo mejor para su país. El resto de su vida lo pasó en Roma como huésped de la casa imperial[3].

Josefo escribió su obra titulada "Antigüedades Judías" a finales del reinado de Domiciano[4], en la cual se comprende la historia del pueblo judío desde sus orígenes hasta su tiempo, para demostrar cómo la antigüedad e importancia de tal historia era comparable con las de las naciones gentiles más renombradas. En su obra dice: "*El convocó a una sesión del Sanedrín y presentó al hermano de Jesús, que es llamado Cristo, Santiago de nombre y algunos otros, a quienes acusó de haber infringido la Ley y fue condenado a muerte por lapidación...* (XX.9.1).[5]

Se refiere esta cita al Sumo Sacerdote Anás, hijo del sacerdote Anás mencionado en Lc 3,2; Jn 18,13 y He 4,6. Sucedió que el procurador romano Festus murió repentinamente cerca del año 62

---

[1] del año 69 al 79 d.C.
[2] Gn 49,10; Dan 9,24-27; 9,26.
[3] F.F. Bruce: "Jesús y los Orígenes Cristianos" 32-33.
[4] del año 81 al 96 d.C.
[5] F.F. Bruce: "Jesús y los Orígenes Cristianos" 34.

d.C. y hubo un período de tres meses antes de que llegara a Judea Albunus, su sucesor. Anás hijo fue nombrado Sumo Sacerdote, y aprovechó el interregnum para tomar venganza de viejas cuentas. El Santiago a que se refiere el texto es Santiago el Menor, mencionado en He 15,13; 21,18 y Gal 2,9, que era jefe de la Iglesia de Jerusalén. La descripción que da de Jesús concuerda con la de Gal 1,19.

b) Flavio Jasefo y Jesús.

En el libro XVIII.3.3 (o XVIII.63) de Antigüedades Judías presenta Flavio Josefo un informe de varios problemas surgidos en Judea durante el gobierno de Poncio Pilato (del año 26 al 36 d.C.):
"*En aquel tiempo vivió Jesús, un hombre de gran valer (si es que se le puede llamar hombre, ya que él era) un ejecutor de obras maravillosas, (un maestro de los hombres que reciben la verdad con alegría). El ganó para su causa a muchos judíos y muchos paganos. El era (o parecía ser) el Mesías. Y cuando Pilato, en base a una acusación hecha contra él por nuestros más eminentes hombres, lo condenó a morir en la cruz, aquellos que lo habían seguido antes no se separaron por esto de él (ya que él se apareció de nuevo al tercer día, como los santos profetas lo habían predicho de él, estas y otras mil cosas maravillosas). Aun hoy, la gente de los cristianos que toma su nombre de él, no ha dejado de existir*".

Las palabras encerradas entre paréntesis en el párrafo anterior interrumpen el sentido y se distancian del estilo de Flavio Josefo; probablemente son una interpolación cristiana que ya era conocida por Eusebio de Cesarea (260-340 d.C.), quien en su Historia Eclesiástica (I,11,108) dice: "*Después de explicar todo esto acerca de Juan, en la misma obra histórica menciona también a Nuestro Señor en los siguientes términos: .Por ese mismo tiempo vivió Jesús, hombre sabio si es que hombre hay que llamarlo, porque realizaba obras portentosas; era maestro de los hombres que recibían gustosamente la verdad, y se atrajo no solamente a muchos judíos, sino también a muchos griegos. Este era el Cristo. Habiéndole infringido Pilato el suplicio de la cruz, instigado por nuestros próceres, los que primero lo habían amado no cesaron de amarlo, pues al cabo de tres días nuevamente se les apareció vivo. Los profetas de Dios tenían dichas estas mismas cosas y otras incontables maravillas acerca de él. La tribu de los cristianos que de él tomó el nombre todavía no ha desaparecido hasta hoy*".

Existen varias razones para creer que en este texto hay algunas interpolaciones cristianas hechas en el siglo tercero; entre ellas las siguientes:

Primera: Orígenes de Alejandría conoció las referencias de Flavio Josefo acerca de Juan el Bautista y de Santiago, pero escribió que Josefo "*no creía en Jesús como el Cristo*"[6]; esto contradice la frase de Josefo "*El era el Cristo*". Posiblemente esta frase haya sido una intepolación no conocida por Orígenes, pero sí por Eugenio de Cesarea.

Segunda: Algunas frases no se explica que sean originales de Josefo, por ejemplo:
a).- *Si es que se puede llamar hombre.* Esta frase se entiende solamente de un cristiano, y Flavio Josefo ciertamente no fue cristiano.

[6] Con. Cel. I,47; In Mat Com X,17

b).- *"El era el Cristo"* es una frase difícil de creer en Josefo, pues ya vimos que él consideraba a Vespaciano como el Mesías, y siendo huésped permanente de la casa imperial no habría de escribir algo que empañara la imagen del emperador.

Tres son las partes que fácilmente se descubren como interpoladas en los escritos de Flavio Josefo: "*Si es que hombre hay que llamarlo*", "*Este era el Cristo*", y "*Pues al cabo de tres días nuevamente se les apareció vivo. Los profetas de Dios tenían dichas estas cosas y otras incontables maravillas acerca de él*".

El documento presenta substancialmente lo que Flabio Josefo escribió, pero con alteraciones introducidas por algún copista cristiano. Posiblemente estas alteraciones se iniciaron como notas marginales que luego los copistas irían incorporando al texto.

El 12 de febrero de 1972, un periódico de Jerusalén publicó la noticia de que los profesores de la Universidad Hebrea S. Pines y D. Flusser habían encontrado un manuscrito árabe del siglo X que contenía una versión del texto de Flavio Josefo. La traducción al castellano de este texto fue publicada por el periódico español "La Vanguardia" al día siguiente, y dice así: "*Por aquel entonces hubo un hombre sabio que era llamado Jesús. Y su conducta era buena y se sabía que era virtuoso. Y mucha gente de los judíos y las otras nacionalidades se convirtieron en discípulos suyos. Pilato lo condenó a ser crucificado y muerto. Y aquellos que habían llegado a ser sus discípulos no abandonaron esta condición. Ellos informaron que él se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo, así que tal vez era el mesías sobre el cual los profetas han predicho maravillas*".

Es poco lo que dice este texto, pero Flavio Josefo escribió aún menos sobre otros doctores de la Ley.

En conclusión, las frases de Josefo aseguran la existencia de un hombre fuera de lo común cuya rica personalidad dio origen a un movimiento contra el cual todo se confabuló, y a pesar de todo el movimiento sobrevivió de un modo tan sorpendente que el historiador lo juzga digno de ser subrayado.

4.1.2. La tradición rabínica.

a).- Después de la caída de Jerusalén y de la destrucción de su templo en el año 70 d.C. así como de la desaparición del segundo estado judío y de los jefes de la resistencia sacerdotal, fue necesario hacer todo un trabajo de reconstrucción para que la unidad nacional pudiera sobrevivir. La reconstrucción fue hecha por hombres que pertenecían a la escuela farisaica del rabí Hilel, quien la fundó durante el reinado de Herodes el Grande, cerca del año 10 a.C., y la continuó su discípulo Gamaliel, maestro de Pablo (He 5,34; 22,3). Estos hombres establecieron su sede en Jamnia, ciudad situada en la parte oeste de Palestina; allí reconstruyeron el Sanedrín como corte suprema para la organización de la Ley religiosa. El nuevo Sanedrín se dedicó al estudio de los casos particulares de la Ley, y el número de estos se fue acrecentando de generación en generación; se elaboró asimismo su codificación, que fue completada hacia el año 200 d.C. por el rabí Judá, presidente del Sanedrín del año 170 al 217. En conjunto, la jurisprudencia de este

período es llamada **Mishnah**, y viene a ser el esqueleto del **Talmud**. La Mishnah se convirtió en objeto de estudio y de comentario por parte de las escuelas rabínicas de Palestina y de Babilonia, las cuales produjeron comentarios que en su conjunto se llaman **Gemara.** La Mishnah junto con los Gemara forman lo que hoy se conoce como **Talmud,** habiéndose completado el de Palestina hacia el año 350 d.C. Actualmente existen varios Talmudes, siendo el más grande de ellos el creado en babilonia, que continuó creciendo y fue terminado hacia el año 500 d.C. Pues bien, el Tratado Talmúdico Sanedrín dice: "*La víspera de la Pascua ha sido colgado Jesús de Nazaret. Durante cuarenta días un pregonero ha ido gritando delante de él: .Debe ser apedreado, porque ha ejercido la magia, ha seducido a Israel y lo ha arrastrado a la apostasía. El que tenga algo que decir para justificarle, que venga a hacerlo constar.. Pero nadie se presentó a justificarle, y se le colgó la víspera de Pascua*"[7].

Hay contradicción en el texto antes citado: habla a la vez de lapidación y de colgamiento; es que se trataba de conciliar en él dos cosas, por una parte el testimonio de la tradición, demasiado fuerte para ser negada, de Jesús colgado de un patíbulo (He 5,30), y por la otra el deseo judío de justificarse. Así Jesús, siendo apedreado, habría recibido el castigo que los textos sagrados prevén para quienes han "*practicado la magia, han seducido al pueblo y lo han arrastrado a la apostasía*".Al proponer un plazo de cuarenta días entre la acusación y la condena, el texto trata de declarar inocentes a los jueces, ya que según los evangelios Jesús fue juzgado con precipitación y olvidando los requerimientos jurídicos judíos.

Es importante notar que el texto no atribuye ninguna culpabilidad a la ley romana por la muerte de Jesús. Nada dice de los romanos, sin embargo en cierta forma menciona la crucifixión, por lo que deben haber participado los romanos ya que solamente ellos podían ejecutar así una sentencia de muerte. En realidad el texto no habla de crucifixión sino de colgamiento, el cual era permitido en algunos casos por la ley judía; se utilizaba sobre todo para terminar con los reos que habían sido lapidados y no morían; quizá por eso el texto menciona las dos penas, lapidación y colgamiento[8].

b).- La literatura rabínica también menciona a Jesús en forma velada dándole el nombre de *Ben Pantera*, o sea Hijo de Pantera, con lo cual lo identificaría como un miembro de los zelotas, grupo nacionalista partidario de la guerra abierta contra los romanos, pero de ser así sería este el único lugar de la literatura rabínica donde se dijera que Jesús había sido zelota. Es más probable que el término "Pantera" sea una corrupción de *parthenos*, y en ese caso *Ben Pantera* significaría "Hijo de una Virgen"[9].

c).- El nombre de *Balaam*, el falso profeta de Mesopotamia (Num 22-24) fue usado en los estratos tardíos de la literatura talmúdica para encubrir el nombre de Jesús; por ejemplo, en el Tratado Talmúdico Sanedrín 106-b dice lo siguiente: "*Cierto hereje dijo a Rabí Hanina: «¿Has oído hablar sobre qué tan viejo era Balaam?» El respondió: «No hay nada escrito sobre él, pero según la Escritura que dice -hombres de sangre y de fraude, sin alcanzar la mitad de sus días-* (Sal 55,24)*, él debió haber tenido 33 o 34 años». Buena respuesta, dijo el hereje, yo he visto la*

---

[7] Tratado Talmúdico Sanedrín 43-a. Cf. J. Klausner, "Jesús de Nazaret", 23s.
[8] F.F. Bruce, "Jesús y los Orígenes Cristianos", 56.
[9] F.F. Bruce, misma obra, pag. 57-58.

crónica de Balaam, y está escrito esto: Balaam el cojo, cuando Pinjás el bandolero lo mató, tenía 33 años".

Rabí Hanina murió el año 322 y fue discípulo de Rabí Judá, el compilador final de la Mishnah. El detalle de la cojera de Balaam no se menciona en la Biblia, pero sí en el Tratado Talmud Sanedrín 105-a, donde el Rabí Yahnnan deduce la cojera de Balaam a partir de una extravagante interpretación de Num 23,3. La comparación de Jesús con el Balamm citado se basa en ciertos detalles, como por ejemplo:

1º Jesús tenía alrededor de 33 años cuando murió.

2º En nombre de Pinjás el bandolero puede ser una parodia de Pilato; sin embargo lo de bandolero también puede ser sinónimo de zelota. Pinjás es el arquetipo del zelota en la tradición bíblica: él fue quien tomó una acción drástica contra la apostasía de los israelitas que dieron culto a Baal, y era hijo del sacerdote Aarón (Cf. Num 25, 1-13; Sal 106,28-31). En la acción en que mataron a Balaam, Pinjás tuvo un papel importante (Num 31,6-8).

3º El interlocutor de Rabí Hanina es un hereje, pero tal vez en lugar de la palabra hereje habría que considerar la original ***min,*** porque en la literatura rabínica los judíos llaman a los cristianos con el nombre de ***minim***. De ser así, el diálogo a que nos estamos refiriendo sería un reflejo de la controversia que se dio entre el judaísmo y el cristianismo después del año 70, cuando los cristianos fueron expulsados de las sinagogas.

4.2. Fuentes clásicas romanas (paganas).

4.2.1. Evidencia en los escritores paganos.

No se ha conservado ningún documento oficial ni escrito sobre el proceso realizado en contra de Jesús. Ciertamente era una costumbre entre los romanos hacer reportes oficiales de estos hechos, como lo atestiguan algunas actas de los mártires en las cuales se conserva más o menos el proceso seguido contra ellos, pero en esos casos fueron los mismos cristianos quienes consiguieron copias de los documentos oficiales y luego escribieron las actas del mártir a partir de ellos. Del proceso de Jesús no se conserva ningún documento oficial; Poncio Pilato o algún otro funcionario debieron haberlo hecho, pero tal vez porque se escribía entonces en materiales de corta duración habrá desaparecido.

San Justino Mártir daba por seguro que existía un reporte de este juicio en los archivos imperiales, pues en su obra "Apología", dirigida al emperador Antonino Pío, escrita alrededor del año 150, dice: "*Lo de que taladraron mis manos y mis pies significa los clavos que traspasaron en la cruz pies y manos. Y después de crucificarle, los que le crucificaron echaron suertes sobre sus vestiduras y se las repartieron entre sí. Podéis comprobarlo por las actas redactadas en*

tiempo de Poncio Pilato"[10]. En la misma obra dice: "*Y todo esto lo hizo Cristo, podéis comprobarlo por las actas redactadas en tiempo de Poncio Pilato*"[11].

Con el tiempo se escribieron "actas de Pilato" falsas con una doble intención: unas trataban de atacar al cristianismo y otras de defenderlo. Entre las que lo atacaban están las redactadas en el año 311 por el emperador Maximino II, uno de los últimos emperadores paganos. Maximino se basaba en errores históricos para sus ataques, por ejemplo situaba la muerte de Jesús en el año 20 d.C., siendo que Pilato llegó a Judea como procurador hasta el año 26. Estas actas falsas de Maximino fueron mencionadas por Eusebio, el padre de la Historia Eclesiástica, en su obra (I,9,3-4): "*Por lo tanto, claramente queda refutada la patraña de los que ahora últimamente han divulgado unas memorias contra nuestro Salvador, en las cuales la misma fecha anotada es la primera prueba de la mentira de tales infundios. Efectivamente, sitúan sus atrevidas invenciones acerca de la pasión del Salvador en el cuarto consulado de Tiberio (*años 14-37*), que coincidió con el séptimo de su reinado, tiempo en el que se demuestra que Pilato ni siquiera había hecho acto de presencia todavía en Judea, al menos si hay que echar mano de Josefo como testigo, quien claramente señala en su libro citado que Tiberio instituyó a Pilato gobernador de Judea justamente en el año duodécimo de su imperio*".

El objeto de estas actas de Maximino era para que sirvieran como propaganda anticristiana al confundir a los lectores de ellas sobre las fechas históricas de su fundador.

Justino y Tertuliano[12] recuerdan en sus escritos también el censo ordenado por Augusto en el tiempo en que nació Jesús. Justino dice: "*Y es de saber que hay en el país de los judíos una aldea distante de Jerusalén treinta y cinco estadios y en ella nació Jesucristo, como podéis comprobarlo por las listas del censo hechas bajo Cirino, que fue nuestro primer procurador de Judea*".

Ambos tipos de actas nacieron precisamente cuando ya no era posible encontrar las actas oficiales porque se habían perdido. Así pues, no hay ningún documento oficial de la época que de testimonio de Jesús; el único camino de información que nos queda es el de los escritores romanos de ese tiempo o posteriores a él.

4.2.2. Suetonio.

El año 49 hubo brotes de rebeldía entre la comunidad judía de Roma; ante esa situación el emperador Claudio (41-54 d.C.) tomó la drástica medida de desterrar de Roma a todos los judíos. Entre los escritores que mencionan este hecho está en evangelista Lucas, quien dice en He 18,2 que cuando Pablo llegó a Corinto, cerca del año 50, se encontró con "*un judío llamado Aquila, originario del Ponto, que acababa de llegar de Italia con su mujer Priscila, por haber decretado Claudio que todos los judíos saliesen de Roma...*".

---

[10] Apol. 35,7-9.
[11] Apol. 48,3.
[12] Tertuliano: Ad Marc IV,7,19.

El historiador Suetonio, alrededor del año 120 d.C., escribió las biografías de los primeros doce emperadores .desde Julio César hasta su época., y en la parte que corresponde a Claudio dice que el emperador "*expulsó a los judíos de Roma, los cuales instigados por Chrestus no cesaban en su agitación*".

Puede ser que el instigador que menciona Suetonio haya sido un personaje llamado así, desconocido para nosotros, que haya agitado realmente a los judíos de la comunidad de Roma. También puede tratarse de un mal deletreo de la palabra latina **Christus**, derivada del griego **Xristos**, por parte de la fuente de información de Suetonio, que bien pudo haber sido un miembro de la policía romana. Lo más probable es que Suetonio, que confunde a los cristianos con los judíos (recuérdese que muchos cristianos de Roma eran orientales), haya supuesto que Cristo se encontraba en Roma en tiempo de Claudio. Tal vez el origen del conflicto fue una controversia entre judíos y cristianos en torno a la persona de Cristo.

El edicto de Claudio detuvo el acrecentamiento del cristianismo en Roma temporalmente, pero al morir el emperador, en año 54, el edicto fue olvidado y judíos y cristianos regresaron a Roma.

4.2.3. Tácito.

El año 64 d.C. hubo un incendio en Roma que destruyó parte de la ciudad. Por ese tiempo Nerón era emperador, y se rumoró que el incendio había sido provocado por él, posiblemente en un delirio de grandeza, para construir una nueva Roma. Luego del siniestro Nerón pensó buscar culpables, y los encontró en los cristianos. De este hecho Suetonio dice lo siguiente: "*Un castigo fue infringido a los cristianos, un tipo de gentes adictos a lo extraño y dados a la superstición*"[13] (4).
Sin embargo el mejor testimonio sobre el incendio de Roma nos lo proporciona Tácito, historiados contemporáneo de Suetonio, quien dice que "*Nerón, para deshacer el rumor que le acusaba del incendio de Roma, inculpó e infringió refinadísimos tormentos a aquellos que por sus abominaciones eran odiados, y que la gente llamaba cristianos. Este nombre les viene de Cristo, a quien, bajo el imperio de Tiberio, el procurador Poncio Pilato había mandado al suplicio. Esta execrable superstición, reprimida de momento, se abría paso de nuevo, no sólo en Judea, donde el mal había tenido su origen, sino también en Roma*"[14].

El interés de estas frases radica en que Tácito al hablar de Jesús no refiere rumores inciertos, sino una opinión que cree segura y de la cual se sentía bien informado. La hipótesis de que haya sido informado por un cristiano es poco probable, pues se le nota un fuerte rechazo hacia ellos cuando dice que "*...por sus abominaciones eran odiados...*".

Es difícil suponer que se haya acercado a los cristianos para obtener esta información; parece más probable que Tácito se haya informado en los archivos imperiales, y quizá hasta en las mismas actas de Pilato. De hecho Tácito es el único escritor pagano que hace referencia a Pilato, de quien también hablan los judíos Filón de Alejadría (Legado a Gayo, 299-305) y Flavio Josefo (Guerra Judía II, 169-177, y Antigüedades Judías XVIII, 55-64 y 85-89).

---

[13] Nerón, 16,2.
[14] Anales XV,44.

La precisión con que habla Tácito no deja lugar a muchas dudas sobre su fuente: "...*cristianos. Este nombre les viene de Cristo, a quien, bajo el imperio de Tiberio, el procurador Poncio Pilato había mandado al suplicio... esta execrable superstición, reprimida de momento, se abría paso de nuevo, no sólo en Judea, donde había tenido su origen...*". Hay una precisión tan exacta en el relato de lo que pasó en Jerusalén al juzgar, sentenciar y crucificar a Jesús, que es muy probable que Tácito se haya basado en las actas de Pilato.

4.2.4. Plinio el Joven.

Contemporaneo de Tácito y Suetonio, este autor es conocido como "el hombre de las cartas" por haberse distinguido en ese género literario. Se le llama "el joven" para distinguirlo de su tio, Plinio el Viejo, que es conocido porque escribió una Historia Natural y la descripción de la erupción del Vesubio en el año 79 d.C.

Se conservan en la actualidad diez libros de cartas de Plinio el joven, siendo de interés para nosotros el décimo porque contiene su correspondencia con el emperador Trajano (98-117). Esta correspondencia se originó porque en el año 111 d.C. Plinio el Joven era Delegado Imperial en Bitinia, en el noroeste de Asia Menor (hoy Turquía), y con frecuencia consultaba al emperador sobre diversas cuestiones; por ejemplo, cuando había incendios en las ciudades importantes lo consultaba para organizar las brigadas de auxilio. No es de extrañar, pues, que haya consultado al emperador en el caso de los cristianos de Bitinia, cuyo número aumentaba con rapidez.

Tenemos noticia de una carta escrita entre los años 111 y 113, en la que Plinio consulta a Tajano sobre la conducta que debía observar con los cristianos; dice en ella: "*Los cristianos acostumbran reunirse en un día fijo, antes de la salida del sol, y cantan un himno en honor de Cristo, como si fuera Dios... Después se reúnen para compartir la comida, pero comida ordinaria e inocente*" (Epístolas, X,96).

Se mencionan dos reuniones, una el domingo por la mañana para alabar al Señor y quizá para recibir la comunión, y otra después para comer, el ágape.

Es notable lo exacto de la descripción de Plinio, por lo que hay que suponer en él un buen conocimiento del cristianismo: sabe que Cristo es adorado, y por tanto considerado Dios. Sería esta carta de Plinio el primer testimonio pagano de la divinidad de Cristo, y no porque Plinio así lo creyera, sino porque se informó bien del proceder y de la doctrina de los cristianos.

4.2.5. Talus.

Samaritano de nacimiento, y posiblemente el "samaritano" mencionado por Josefo, escribió una Historia del Mundo Oriental desde la guerra de Troya hasta sus días. Esta Historia desapareció, sin embargo Julio Africano, escritor nacido en jerusalén a principios del siglo III, escribió a su vez una Cronología de la Historia del Mundo, de la cual se conservan solamente algunos fragmentos; narra en ella Julio Africano las historias judía y griega en columnas paralelas comenzando desde la creación, y allí describe el terremoto y la oscuridad que acompañaron a la

crucifixión de Cristo. En su obra cita a Talus diciendo que en el libro III de su Historia explica la oscuridad como debida a un eclipse solar, pero aclara que eso sería imposible debido a que la crucifixión ocurrió en tiempo de luna llena, cuando no pudo haber ocurrido eclipse.

Hay también una Historia de Roma supuestamente escrita por Talus cuya autenticidad resulta poco creible, ya que apenas unos pocos años antes de la fecha en que parece haber sido redactada acababa de llegar Pablo a Roma, y en el año 40, cuando se produjo la expulsión de los judíos ordenada por Claudio, no se tenía todavía en aquella ciudad el conocimiento de la tradición evangélica como supone el autor de esa Historia, pues aún no se escribían los evangelios.

4.3. Escritos Apócrifos.

4.3.1. Agrapha.

Los dichos o acciones de Jesús que no se encuentran contenidos en el texto de los evangelios canónicos son llamados comúnmente **Agrapha**, palabra que significa "cosas no escritas". Es poco apropiada esta expresión, porque si bien estos dichos o acciones no están escritos en los evangelios canónicos, sí lo están en otros documentos; sin embargo así los ha llamado la costumbre.

En la llamada tradición occidental, que comprende varios manuscritos griegos y algunas copias de la versión latina antigua, se dan varias inserciones, añadiduras o agrapha; por ejemplo, después del versículo 6,5 del evangelio de Lucas se añade una:
"*Un sábado en que Jesús atravesaba unos sembrados sus discípulos arrancaban espigas, las restregaban con sus manos y se las comían. Al verlo algunos fariseos dijeron: ¿Por qué hacen ustedes lo que no está permitido hacer en día sábado? Jesús les respondió: .Ustedes no han oído lo que hizo David cuando tuvo hambre, él y sus compañeros? Pues que entró en la casa de Dios, tomó los panes benditos, comió de ellos y les dio a sus compañeros, a pesar de que sólo los sacerdotes podían comer de ese pan.. Y les decía: .El Hijo del Hombre es dueño del sábado..* (se introduce aquí el agrapha:) *El mismo día, viendo a cierto hombre trabajar el sábado, él le dijo: «Hombre, si sabes lo que estás haciendo, dichoso tú; pero si no, eres un transgresor de la Ley».* (después del agrapha continua el texto del versículo 6:) *Pues bien, otro sábado entró en la sinagoga y se puso a enseñar...*".

Como se ve en este ejemplo, el agrapha introducido aclara que la violación de la Ley puede ser permitida si está basada en un principio, pero no si es por negligencia o rebeldía.

Papías, obispo de Hierápolis, se refiere también a una tradición oral. El conocía todos los evangelios canónicos, si no es que todos los evangelios que se escribieron, pero consideraba que había además de lo escrito una tradición oral que tenía un gran sentido de autenticidad; en la Historia Eclesiástica escrita por Eusebio de Cesarea (III,39,4) Papías dice que: "*Si acaso llegaba alguno que había seguido también a los presbíteros, yo procuraba discernir las palabras de los presbíteros: Qué dijo Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Santiago, o Juan, o Mateo, o cualquier otro discípulo del Señor, y qué dicen Aristión y el presbítero Juan, discípulos del*

Señor, porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable".

4.3.2. Los evangelios de la Infancia.

a) El evangelio del Pseudo-Mateo.

Este capítulo apócrifo nos informa que un buey y un asno se encontraban en el establo donde nació Jesús; de allí procede la tradición de poner sus figuras en los nacimientos. Dice así: "*El asno y el buey cuidaron a Jesús en el establo, en cumplimiento de Isaías 1,3: .El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre del Señor...*".

b) El evangelio de la infancia de Tomás.

Esta obra describe la niñez de Jesús; según ella Jesús fue un niño prodigio que en la escuela enseñaba a sus maestros insospechados misterios del alfabeto, y pasmaba a su familia con los prodigios que hacía. En este evangelio apócrifo se narra el cuento de los gorriones hechos por Jesús con arcilla a la edad de cinco años: "*Cuando José vino y lo vio, le dijo: ¿Por qué haces estas cosas, siendo que no se pueden hacer en sábado? Pero Jesús palmoteó sus manos y llamó a los gorriones: pónganse en marcha. Y los gorriones alzaron el vuelo...*".

4.3.3. El evangelio de Pedro.

A fines del siglo II, Serapión, obispo de Antioquía, visitó a la Iglesia vecina de Rosos y encontró que tenía en gran estima un evangelio atribuido al apóstol Pedro, pero después de estudiarlo escribió una carta poniendo a los cristianos en guardia contra el docetismo de dicho evangelio, según el cual la carne de Cristo no es real sino sólo aparente. Esta carta ha sido parcialmente conservada en la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea (HE VI,12,2-6).

En 1886 se descubrió en Akamim, al norte de Egipto, un manuscrito que contiene dicho evangelio en el cual se relata la pasión de Jesús. Este documento presupone la existencia de los cuatro evangelios canónicos, y de él veremos a continuación los aspectos más notables.

1.- *Ninguno de los judíos se ha lavado las manos, ni Herodes ni los jueces. Al negarse a lavar las manos, Pilato concluyó el proceso; entonces el rey Herodes ordenó llevarse a Jesús y les dijo: "Hacedle todo lo que he ordenado que se le haga*".

2.- *Así, lo entregaron a la gente, antes de la fiesta de los ázimos. Tomaron al Señor y dijeron: "Deja llevarnos al Hijo de Dios, ahora que lo tenemos en nuestro poder". Lo vistieron de púrpura y lo sentaron en la sede del juicio* (Cf Jn 19,13) *y dijeron: "¡Juez justo, Rey de Israel!" Uno de ellos tomó una corona de espinas y la puso sobre su cabeza, otros discutían, otros lo azotaban diciendo: "Este es el honor con que honramos al Hijo de Dios".*

3.- *Entonces tomaron dos criminales y lo crucificaron entre ellos. Pero él permaneció en silencio, como si no padeciera dolor. Cuando levantaron la cruz escribieron sobre ella: "Este es el rey de Israel". Colocaron sus ropas y se las repartieron. Uno de los criminales les reprochó diciendo: "Nosotros hemos sufrido a causa de los crímenes cometidos, pero este hombre, el Salvador de los hombres ¿qué daño les ha hecho?" Ordenaron que no se le quebraran las piernas. Así debió morir en agonía.*

4.- *Era entonces mediodía. Y toda Judea se cubrió de tinieblas, ellos estaban turbados e inquietos, pues no fuera a ser que el sol se ocultara mientras él seguía vivo. Uno de ellos dijo: "Denle un recipiente con vinagre para que tome* (Cf Mt 27,34). *Así ellos hicieron la mezcla y se la dieron. Así todo se cumplió, y completaron el cuento de sus pecados, sobre sus propias cabezas. Muchos habían venido con antorchas pensando que llegaría la noche. Entonces el Señor gritó: "Mi poder, mi poder, me has tomado". A la misma hora la cortina del santuario en Jerusalén se partió en dos.*

5.- *Estaba allí José, el amigo de Pilato y del Señor, y sabiendo que le habían crucificado, fue con Pilato y le pidió el cuerpo del Señor para enterrarlo. Pilato mandó preguntar a Herodes, y Herodes dijo: "Hermano Pilato, como nadie me preguntó por su cuerpo, y como debió ser enterrado, ya que el sábado estaba por llegar, y está escrito en la Ley que no debe llegar a la noche un reo de muerte...* (Dt 21,23).

El tono doceta (= aparente) de este documento se nota en algunos pasajes, por ejemplo en los siguientes:

- Dice que cuando era crucificado "*permaneció en silencio como si no sintiera dolor*".
- No dice que murió, sino que fue tomado por Dios.
- El grito del Señor, "*mi poder, mi poder...*", no parece referirse al poder de un hombre sino al poder divino que actuaba en Jesús, ya que antes no había dicho ni sentido nada.

Además del tono doceta de este escrito, llama la atención la exoneración de culpa que se hace a Pilato de la crucifixión del Señor. Después del proceso Pilato se lava las manos y se retira, y es Herodes Antipas el que toma la responsabilidad de la muerte de Jesús. Los culpables de la muerte de Jesús son los judíos, en particular los jefes de los sacerdotes y los escribas.

La narración contenida en este escrito no es histórica, sin embargo llegó a ser ampliamente aceptada por la Iglesia de Rosos, como ya vimos. Esta misma narración forma parte del relato islámico de la pasión de Jesús.

4.3.4. El evangelio de Tomás.

a) Antecedentes.

En 1896 se descubrieron tres fragmentos de papiros griegos, ahora conocidos como **Oxyrhynchus**, a unas 150 millas al Sur de Alejandría. Los papiros han sido fechados en el siglo III d.C. y contienen 16 dichos atribuidos a Jesús, los cuales se presentan sin la clásica

introducción "Jesús dijo...". De estos dichos hay algunos que tienen paralelos en los evangelios canónicos, otros se encuentran en autores cristianos y otros no se conocían.

En 1945 se descubrió cerca de Nag Hammadi, población del Bajo Egipto, la biblioteca de una comunidad gnóstica formada por 13 códices, la mayoría de ellos escritos en griego. Probablemente su lugar de origen sea Siria, donde deben de haberse escrito en copto y más tarde serían traducidos y llevados a Egipto. Una edición copta de estos documentos, publicada en 1959, contiene 114 dichos del Señor y se le conoce como el Evangelio de Tomás.

Según informó Hipólito Romano a principios del siglo III, una comunidad gnóstica llamada de los .Naasenos" utilizó este evangelio.

b) Contenido.

El título que ostenta esta obra dice "***Estas son las palabras secretas que Jesús el viviente dijo, y que Dídimo Judas Tomás escribió abajo***".

"**Jesús el viviente**" probablemente significa Jesús el que siempre vive.

"**Palabras secretas**": En realidad los dichos no son de por sí esotéricos o secretos, pues muchos de ellos tienen paralelos en los evangelios canónicos, especialmente con el evangelio según san Lucas, y muchos de los otros se refieren a hechos conocidos; es mas bien la interpretación de los dichos la que se vuelve secreta.

"**Didymus Judas Tomás**": *Didymus* es una palabra griega que significa gemelo y es empleada por Juan en 1,16; 20,24; 21,2; etc. *Tomás,* en arameo *T.oma*, significa lo mismo: gemelo. *Judas*, que en la tradición cristiana siriaca se identifica con el apóstol que no es Iscariote, en un romance siriaco del siglo II llamado "Hechos de Tomás" es presentado como gemelo de Jesús, y también en el antiguo evangelio siriaco de Juan (14,22) se habla de un Judas Tomás.

c) Algunos dichos.

Dicho 12: "*Los discípulos dijeros a Jesús: Nosotros sabemos que tu nos vas a dejar, ¿quién será jefe de nosotros? Jesús les dijo: Al lugar que vayan diríjanse a Santiago el Justo, semejante a quien fueron hechos el cielo y la tierra*".

Este es un dicho de la tradición judeo-cristiana que veía en Santiago, el pariente de Jesús, al líder natural de los discípulos después de su partida. Santiago presidió la Iglesia de Jerusalén por 15 o 20 años hasta su muerte en el año 62; su memoria fue reverenciada y engrandecida con detalles legendarios.

Dicho 13: "*Jesús dijo a sus discípulos: .Compárenme y díganme a quien me parezco.. Simón Pedro le dijo: .Te pareces a un ángel santo.. Mateo le dijo: .Te pareces a un hombre sabio y a un filósofo.. Tomás le dijo: .Mi mirada es incapaz de saber a quien te pareces.. Jesús dijo: .Yo no soy su maestro, por el que han estado bebiendo; ustedes están intoxicados con las quimeras*

primaverales (= sueños juveniles) *que pertenecen a mí y yo he difundido en el extranjero. Entonces lo tomó aparte y le dijo tres palabras. Cuando Tomás regresó con sus compañeros, ellos le preguntaron: ¿Qué te dijo Jesús? Tomás respondió: .Si les digo una de las palabras que él me dijo, ustedes tomarían piedras y me las tirarían, y saldría fuego de las piedras y los quemaría*".

Esta conversación comienza como la que nos narran los Sinópticos que ocurrió en Cesarea de Filipo cuando Jesús preguntó a sus discípulos ¿Quién dicen que yo soy? (Mc 8,27-29), pero las respuestas dadas aquí son bien diferentes porque intentan presentar a Jesús como un revelador gnóstico. Aquellos que se embebieron en la gnosis que él impartía (los sueños juveniles) no son sus siervos sino sus amigos (Cf. Jn 15,14).

Según los Naasenos, las palabras que Jesús dijo a Tomás fueron *Kaulakau, Saulasau, Zeesar*; palabras de las cuales depende la creación. Según Hipólito Romano, esta secta decía que *Kaulakau* era Adán, el primer hombre; *Saulasau* era el hombre mortal, y *Zeesar* el río Jordán, el cual fluye hacia arriba. En realidad estas tres palabras misteriosas son la corrupción de las frases hebreas que se encuentran en Isaías 28,10-13: "*Ahora Yahveh dice, .Sau la sau, sau la sau; cau la cau, cau la cau; zeer sam, zeer sam*, las cuales significan "orden sobre orden, regla sobre regla, ora por aquí ora por allá". Dice san Ireneo que el gnóstico Basílides pensaba que Jesús descendió en el nombre de Kaulakau (Adv. Haer. I,24,6).

El "*fuego de las piedras*", en lenguaje figurado, debe entenderse en el sentido de que un misterio puede ser tan destructivo como el fuego.

Dicho 15: "*Jesús dijo: .Cuando veas a él, al que no nació de mujer, póstrate y adórale: el es tu Padre*".

Según este dicho Jesús no habría nacido de María. El texto es confuso, pues el dicho número 3 distingue claramente al Hijo del Padre. Probablemente estos dichos fueron redactados por dos grupos gnósticos distintos; así el dicho número 15 estaría inspirado en Jn 10,30: "*Yo y mi Padre somos uno*".

Dicho 37: "*Sus discípulos le dijeron: .¿Cuándo te nos aparecerás, cuándo te veremos?. Jesús dijo: .Cuando se desnuden a sí mismos sin vergüenza, cuando se quiten los vestidos y los dejen a sus pies como hacen los niños, y los pisoteen. Entonces llegarán a ser hijos del Padre viviente, y no tendrán miedo*".

La pregunta que se plantea en este dicho es semejante a la que en los evangelios canónicos dice: "*Cuándo sucederá esto?* (Mt 24,3; Mc 13,3; Lc 21,7), pero la respuesta cambia totalmente. La desnudez se refiere al estado original del hombre, cuando en el Paraíso Adán y Eva andaban desnudos, en un estado de inocencia que era ideal para los gnósticos.

Dicho 113: "*Sus discípulos le preguntaron: ¿Cuándo vendrá el Reino? Jesús dijo: .No vendré cuando me esperen; ellos dirán: vedlo, aquí está, o vedlo, ahí está, pues el Reino del Padre no se extenderá fuera de la tierra y los hombres no lo verán*".

En la primera parte este dicho es prácticamente igual a los sinópticos, que dicen: "*Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió, el Reino viene sin dejarse sentir, y no dirán: vedlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros*". La diferencia es meramente de perspectiva, porque mientras que en los sinópticos el Reino de Dios es una realidad que comienza con Jesús, para los gnósticos es una realidad escatológica por excelencia.

4.4. El Nuevo Testamento.

4.4.1. Sobre la fecha del nacimiento de Jesús.

En Lucas 2,1 está escrito lo siguiente: "*Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo. Este primer empadronamiento tuvo lugar siendo gobernador de Siria Cirino*". De aquí la expresión "todo el mundo" debe entenderse solamente el imperio romano, y el censo que se menciona debió haberse realizado antes del año 4 a.C., porque ese año murió Herodes. Sobre este texto surgen varias preguntas, como las siguientes:

1ª ¿Pudo ordenar el emperador de Roma un censo en aquel tiempo, cuando Herodes el Grande (37-4 a.C.) regía el territorio de Palestina más o menos en forma independiente, y cuando el emperador le llamaba "amigo y aliado del pueblo romano"?

Sabemos por Flavio Josefo (Ant. Jud. XVII,42) que toda Judea fue obligada a obedecer a Roma por el pacto de alianza entre Augusto y Herodes; además, sí era posible que el imperio obligara a un país súbdito a realizar un censo, porque así se hizo en Capadocia siendo su rey Arquelao II, y Tiberio emperador de Roma, en el año 36 d.C. (Tácito, Anales, VI,41).

2ª ¿Hay evidencia de que se haya realizado un empadronamiento tan amplio?

Si tal censo fue impuesto en Judea durante el reinado de Herodes, puede haberse tratado del censo regular que se hacía en las provincias de Roma cada 14 años; en ese caso debió haberse realizado entre los años 10 y 9 a.C., porque existe constancia de que en esos años se hicieron censos en varias partes del imperio. También pudo ocurrir que por alguna razón especial en Judea se hiciera dos o tres años más tarde que en otros sitios.

3ª ¿Implicaría tal censo que los jefes de familia regresaran a sus lugares de nacimiento, como dice Lucas?

Como comprobación de que así fue existe un papiro fechado en el año 104 d.C., en el que el prefecto de Egipto exige a los jefes de familia regresar a sus respectivas provincias para ser censados (P. Lond. 904). El clima extremadamente seco de Egipto ha hecho posible que se conserven documentos muy antiguos.

4ª ¿Era Cirino gobernador de Siria en ese tiempo?

Cirino si fue gobernador de Siria, pero no fue enviado como tal por el emperador Augusto sino hasta el año 6 d.C., unos 10 años después de la muerte de Herodes. Probablemente el Cirino que menciona Lucas haya sido solamente un encargado especial de realizar un censo con miras al cobro de impuestos, y esto pudo ocurrir entre los años 8 y 6 a.C.

Hay un error en el cálculo de la fecha de nacimiento de Jesús, por lo siguiente: Tiberio sucedió a Augusto como emperador de Roma el 19 de agosto del año 14 d.C. El año décimo quinto de Tiberio .fecha que menciona Lucas en 3,1. fue del 19 de agosto del año 28 al 18 de agosto del año 29 d.C. y Jesús tendría entonces 35 o 36 años; esto lo sabemos porque Mateo 2,1 dice: "*Habiendo nacido Jesús en Belén de Judá durante el reinado de Herodes...*", e históricamente consta que Herodes murió en el año 4 a. C., de manera que el dato proporcionado por Lucas en 3,23, "*Tenía Jesús al comenzar 30 años...*" debe ser solamente aproximado, y quizá subraya únicamente que Jesús tenía la edad requerida para ejercer una misión pública.

La datación del inicio de la era cristiana se debe a un error del monje Dionisio el Exiguo que fue quien la calculó en el siglo VI d.C. El error se originó porque Dionisio tomó al pie de la letra los 30 años de edad atribuidos a Jesús por Lucas. Como el año 15 de Tiberio coincide con el 782 de la fundación de Roma, si a 782 se le restan 29 cumplidos que tendría Jesús, resulta que su nacimiento -y con él el inicio de la era cristiana- queda fijado en el año 753 de la fundación de Roma, debiendo ser con mayor probabilidad seis años antes, en el 747.

4.4.2. Jesús en los escritos del Nuevo Testamento.

No conocemos a Jesús directamente por lo que haya escrito, sino que lo hacemos a través del movimiento suscitado por él en el siglo I de nuestra era. El punto de partida de nuestro conocimiento de Jesús tiene que ser la primera comunidad cristiana, testiga de lo que hizo y dijo. Los cuatro evangelistas nos dieron testimonio de que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios, y que en consecuencia debe ser objeto de culto y adoración.

La dificultad para obtener información acerca de Jesús radica en la particularidad de las fuentes. Los evangelios son testimonios de un acontecimiento importante, pero lo son de un modo muy diferente a nuestra mentalidad histórica: Jesús, para la tradición cristiana primitiva, no es una figura del pasado, sino ante todo y sobre todo del presente, que permanece vivo luego de haber resucitado. Por eso el interés de la Iglesia no está tanto en el pasado sino en el hoy, entendido como un presente fijado por Dios y estrechamente ligado a un futuro abierto por Dios. Es a la luz de este "ahora", cumplido por la muerte y resurrección de Cristo, que la Iglesia comprende el pasado de la historia prepascual de Jesús y la incluye en su predicación. Esta perspectiva se encuentra en las fórmulas más antiguas de la predicación y de la confesión de fe, desde mucho antes de que se escribieran los evangelios; estos son algunos ejemplos:

He 3,13s.: "*El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y de quien renegasteis ante Pilato, cuando este estaba resuelto a ponerlo en libertad. Vosotros renegasteis del Santo y del Justo, y pedisteis que*

se os hiciera gracia de un asesino, y matasteis al jefe que lleva a la vida. Pero Dios lo resucitó de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello".

He 4,10s.: "*Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: .Jefes del pueblo y ancianos, puesto que con motivo de la obra realizada en un enfermo somos hoy interrogados por quien ha sido éste curado, sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos...*".

He 5,30s.: "*El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros disteis muerte colgándole de un madero. A este le ha exaltado Dios con su diestra...*".

Pero sobre todo uno de los textos más antiguos del Nuevo Testamento, como lo es la Primer Carta de Pablo a los Corintios, dice:

I Cor 15,3s.: "*porque os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí, que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras, que se apareció a Cefas y luego a los Doce...*".

Todas estas fórmulas hablan casi exclusivamente de la muerte y resurrección de Cristo. Este modo muy particular de ver la historia pasada en continua referencia al presente, se encuentra en He 10,37-43; allí puede observarse la manera como proceden los evangelistas:

"*Vosotros sabéis lo que sucedió en toda Judea, comenzando por Galilea, después de que Juan predicó el bautismo; cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió en el Espíritu y con poder, y cómo él pasó haciendo en bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él. Y nosotros somos testigos de lo que hizo en la región de los judíos y en Jesuralén; a quien llegaron a matar colgándole de un madero; a éste, Dios le resucitó al tercer día, y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos*".

La manera teológica de ver el pasado de Jesús se refleja también en las diferencias que los evangelios guardan entre sí; estos son algunos ejemplos de ello:

- La curación del ciego de Jericó, según Mateo y Marcos, se realiza al salir Jesús de la ciudad (Mt 20,29; Mc 10,46); según Lucas, al acercarse a la ciudad (18,35). Según Marcos y Lucas se trata de un solo ciego (Mc 10,46; Lc 18,35); en cambio Mateo habla de dos ciegos.

- En la transcripción del Padre Nuestro Mateo escribe "*Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo*", en cambio Lucas omite esta frase.

- En el caso de las profecías que aparecen en el Nuevo Testamento, Mateo 1,18 alude a Isaías 7,14 para confirmar la concepción virginal de Jesús: "*He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo*", y a Miqueas 5,1 para su nacimiento en Belén: "*Y tú, Belén, tierra de Judá, no eres ciertamente la más pequeña entre los príncipes de Judá, porque de tí saldrá un jefe que apacentará a mi pueblo Israel*". En estos dos casos puede

uno preguntarse, ¿son las profecías las que iluminan los hechos, o son los relatos los que han sido elaborados bajo el influjo de las profecías?

- En la predicación del Bautista, Mateo dice que exhortaba "*Convertíos, porque el Reino de los cielos ha llegado*" (3,2), mientras que Marcos dice que predicaba "*un bautismo para el perdón de los pecados*" (1,4), mientras que lo de la conversión y el Reino lo pone en labios de Jesús (1,15).

- Algunos temas solamente se encuentran en un evangelio. Sólo en Mateo, la parábola de la cizaña (13,24-30; 36-43); de la perla (13,44-46); de la red (13,47-50); de elementos de la infancia (1,18-25; 2,1-23). Sólo en Marcos, la curación del sordomudo (7,32-37); la del ciego de Betsaida (8,22-26). Sólo en Lucas, el anuncio del nacimiento del Bautista (1,5-25); del nacimiento de Jesús (1,26-38); la visitación (1,39-56); la parábola del amigo inoportuno (11,5-8); de la dragma perdida (15,8-10); etc.

4.4.3. Dificultad de acceso a Jesús.

Hemos visto la manera tan peculiar en que las fuentes evangélicas nos trasmitieron la imagen de Cristo; ahora, antes de analizar el problema del acceso al Jesús histórico en el próximo capítulo, veamos dos ejemplos de cómo se puede alterar su imagen cuando los textos se consideran solamente en forma parcial, sin tomar en cuenta el sentido que encierran en su conjunto.

a) ¿Fue Jesús un zelota?

El nombre de "zelota" deriva del griego **zelos** (= celoso, escrupuloso). En tiempos de Jesús se llamaba así a los celosos del cumplimiento de la Ley judía, y se caracterizaban por una ferviente expectación en la venida inminente del Reino de Dios.

¿Fue Jesús un zelota? ¿Cómo se comportó frente al grupo de los zelotas? Hay en las Escrituras dos series de textos acerca de esto; una serie lo conecta con los zelotas mientras que la otra lo ve como un pacifista; según se interpreten los textos resultará la figura de Jesús.

Veamos la primera serie: Jesús, al igual que los zelotas, predicaba que la venida del Reino era inminente (Mc 1,14); criticaba a Herodes llamándole "zorro" (Lc 13,32); hablaba irónicamente de los reyes de la tierra que dominaban a la gente y la oprimían, y que se hacían pasar como benefactores de ella (Lc 22,25), y en Jn 6,15 sus seguidores pretenden hacerlo rey.

Uno de los discípulos de Jesús debe haber sido zelota: Simón el Zelotés citado en Lc 6,15; He 1,13; Mc 3,18 y Mt 10,4. lo llaman Simón el Cananeo, empleando la palabra aramea **Qan.ana**, que traducida al griego es **Zelota**.

La expulsión de los vendedores del Templo, la entrada triunfal en Jerusalén, la cortada de la oreja al siervo del Sumo Sacerdote (Lc 22,50) hecha por un discípulo de Jesús (¿solamente uno llevaría espada?), son actos que pueden tomarse como propios de un zelota. Hasta la misma

inscripción puesta sobre su cruz, "Rey de los Judíos", puede tomarse como una expresión contraria a los romanos, que dominaban Palestina y que no admitían otro rey que el César.

La otra serie de textos ve a Jesús como opositor de cualquier resistencia o de cualquier acto de violencia; sobresale de entre estos textos el de Mateo 5,39s., "*al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra...*", o bien la exhortación de amar a los enemigos, la bienaventuranza de los que buscan la paz, el mandato de no sacar la espada en Getsemaní, etc.

En contra de los textos que señalan a Jesús como zelota están sus acciones concretas, como la de haber incluido entre sus discípulos a Leví-Mateo, un recaudador de impuestos que precisamente trabajaba para el imperio romano, y que en cierta forma representaba los intereses de las fuerzas de ocupación; también está en contra el rechazo a las proposiciones del demonio en el desierto, cuando le dijo "*Te daré todo el poder y la gloria de estos reinos...*".

No hay forma de asegurar científicamente que una de estas dos series de textos sea histórica y refleje fielmente la actitud de Jesús, y que la otra haya sido inventada por la comunidad primitiva para equilibrar su personalidad. Considerar así las cosas presupone una actitud muy simple: Suponer que Jesús solamente pudo haber sido revolucionario o pacifista.

Sucede que el Reino de Dios esperado por los zelotas era muy distinto del anunciado por Jesús. En contraste con las creencias de los zelotas, Jesús proclamó el Reino de Dios que viene de Dios, y que no depende de nosotros para su realización. Esta perspectiva escatológica explica los actos más o menos zelotas de Jesús, su actitud frente al culto del Templo y su actitud frente al orden social y a las instituciones del Estado.

b) Según el interés de la comunidad va cambiando la apariencia de Jesús.

En el siguiente ejemplo, que se ubica en nuestra época, veremos cómo la comprensión de la personalidad de Jesús va cambiando según se modifica con el tiempo la mentalidad de quienes lo proclaman.

Esta ha sido la experiencia del grupo denominado "Movimiento Estudiantil y Profesional" (MEP). Durante la Segunda Guerra Mundial el Secretario General de "Pax Romana" promovió en América Latina la creación de grupos cristianos estudiantiles; fue así como en la década de los 40s nació el MEP en el seno de la Acción Católica Mexicana, ayudado por el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos. El Movimiento Estudiantil y Profesional de la ciudad de Monterrey tuvo más o menos el siguiente proceso de desarrollo:

Primer período: de 1944 a 1945.

Hay una preocupación por formar a sus miembros mediante la comprensión doctrinal y filosófica del mundo, del Dogma y de la Universidad. En esta etapa la Iglesia es una sociedad perfecta capaz de asombrar y transformar al mundo. Cristo es Dios, fuerte y poderoso.

Segundo período: de 1965 a 1968:

Se busca una integración entre fe y vida. la Iglesia, como sociedad perfecta, dificulta su acceso y su interrelación con la sociedad profana. Cristo encarnado se hizo hombre.

Tercer período: de 1968 a 1972:

Se busca dar base teológica a la relación vida-fe. La Iglesia es vista como comunidad. Cristo se considera más como Jesús, el libertador, el pobre de Nazaret, el hombre que lucha.

5. EL PROBLEMA DEL JESÚS HISTÓRICO. EL ACCESO A JESÚS POR LOS EVANGELIOS

Este panorama histórico se entrelaza con una exposición sistemática de las aportaciones clásicas que continúan siendo válidas en la investigación del Jesús histórico: la Historia de la Redacción, la Escuela Escandinava, la Nueva Hermenéutica y los Criterios de Autenticidad Histórica.

La Historia de las Formas clarifica el segundo lugar o estrato de los evangelios, atribuyendo a la comunidad primitiva un papel activo en la transmisión del mensaje de Jesús; la Historia de la Redacción explicita el tercer nivel de los evangelios rescatando el papel de los evangelistas. Las otras tres aportaciones a la solución del problema del Jesús Histórico confirman y fundamentan la continuidad entre los tres estratos; la Nueva Hermenéutica lo hace a nivel de la teología, la Escuela Escandinava a nivel del lenguaje, y los Criterios de Autenticidad a nivel de la Historia.

5.1. Panorama histórico.

5.1.1. Hasta el siglo XVIII.

Antes del siglo XVIII no se había llegado a plantear el problema de la autenticidad histórica de los evangelios. Protestantes y católicos opinaban que los evangelios merecían plena confianza y que presentaban una imagen fiel y auténtica de Jesús. No existía hasta entonces una verdadera crítica interna; cada escrito se le asignaba a su autor y ese autor era un apóstol o un discípulo, o un discípulo de los apóstoles muy cercano a ellos, y por tanto un testigo ocular o muy próximo a los hechos. Toda prueba de la credibilidad se centraba sobre elementos de crítica externa, tales como el autor, la fecha de composición, etc. Las dificultades que podían presentar los evangelios no incidían para nada en su historicidad, sino tan solo en la armonización de los cuatro. Esta fue la preocupación de Taciano en el "Diatesarón" del siglo II, de Agustín en "De Consensu Evangelistarum Libri Quattuor" hacia el año 400,, y del "Monotessaron" de Gerson en el Medievo.

5.2.2. Período pre-bultmaniano (Siglos XVIII al XIX).

En la base de este criticismo histórico está la filosofía propuesta por F. Schleiermacher (1768-1834); filósofo religioso del romanticismo que reflexiona mucho sobre lo individual, lo concreto, lo irrepetible y el valor de lo singular. La consecuencia de esta filosofía fue muy importante para la interpretación de la Sagrada Escritura, pues gracias a ella se comenzó a buscar lo particular de cada evangelio y de cada libro de la Biblia.

a) H.S. Reimarus (1694-1768).

Profesor de lenguas orientales, encontró en los evangelios una distinción entre el proyecto de Jesús y la intención de sus discípulos; para él Jesús fue un mesías político que soñó con establecer un reino temporal y con liberar a los judíos del yugo extranjero. De conformidad con esta teoría, Jesús no pudo haber formado una nueva religión ni hecho milagros, ni hubo nada extraordinario en su muerte, ni hubo resurrección, sino que su empresa fracasó y sus discípulos crearon la figura de Jesús, inventaron el mensaje de la resurrección y lo presentaron como Mesías.

De todo esto cabe subrayar que Reimarus introdujo la distinción entre el mensaje de Jesús y el mensaje de los apóstoles.

b) David Friederich Strauss (1808-1837).

En su obra "La Vida de Jesús" este autor interpretó todo el mensaje neotestamentario dentro de la categoría de mito. Según él este mito es la trasposición y la representación, en términos de Historia, del ideal religioso de los primero cristianos. Siendo así, el Cristo de los evangelios sería un Cristo que fue mitificado a partir de elementos del judaísmo, del helenismo y de la experiencia cristiana. Jesús, en definitiva, es para Strauss un hombre ideal pero no histórico; por lo tanto habrá un desfase entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, y debido a ello con los evangelios no se podrá lograr una biografía de Jesús.

c) Escuela liberal de la Leben-Jesu-Forschung (siglo XIX).

(Escuela liberal de la búsqueda de la vida de Jesús).

Forman parte de esta escuela los autores H.J. Holtzmann, K.H. Weisacker, K.Hase, B. Weiss, D. Schenkel, A. Harnack, E. Renan y otros, convencidos de que sí es posible escribir una vida de Jesús a partir de las fuentes "históricamente puras", es decir, del evangelio de Marcos y de la fuente Q, documento que es común a Marcos, a Mateo y a Lucas.

La investigación de esta escuela perseguía el propósito de liberar la imagen del Jesús histórico de los retoques añadidos por los dogmas cristológicos y el Kerigma en la Iglesia primitiva. Trataba de encontrar al Jesús de Galilea; de descubrir al hombre Jesús tal como fue en realidad, ya que su vida y su religión debían tener un significado ejemplar para los cristianos.

d) Reacción contra la Leben-Jesu-Forschung.

Martin Kahler escribió en el año 1892 la obra titulada "El llamado Jesús histórico y el Cristo de la Biblia". Este libro reacciona contra la investigación de la vida de Jesús, y dice que los modernos historiadores ocultan al Cristo bíblico, al Cristo de la fe y de la predicación, que es al que interesa conocer, porque del Jesús histórico poco es lo que podemos saber con certeza científica. Es por eso útil, dice este libro, el esfuerzo de la Teología Liberal por conocer la vida de Jesús.

Wilhelm Wrede, en 1901, escribió el libro "El secreto mesiánico en el evangelio de Marcos"; en él opina que el evangelio de Marcos no es un libro de historia, sino un relato elaborado bajo la influencia de motivos teológicos, porque Marcos no es un historiador sino un teólogo. Según Wrede el "secreto mesiánico" es una creación de la Iglesia primitiva, porque durante su vida pública Jesús no tuvo conciencia de ser el Mesías, ni expresó nunca esa pretensión, sino que fue la comunidad cristiana la que imaginó un secreto que Jesús habría mantenido oculto, para explicar el desnivel entre la vida real de Jesús y el culto rendido al Señor resucitado.

Conforme con lo anterior el evangelio de Marcos no ofrece una imagen real e histórica de Jesús. Considerado hasta entonces como el testimonio más fiel de la vida de Jesús, este evangelio pasó a revelarse también como un documento de fe; y como sobre él fundamentaba la Escuela Liberal su reconstrucción de la vida de Jesús, Wrede cuestionó el fundamento mismo de ella.

Albert Schwitzer, en su obra "Historia de la investigación sobre la vida de Jesús", escrita en 1906, demostró que este intento, que sin duda era el más importante de la crítica histórica del siglo XIX, era un rotundo fracaso por lo siguiente:

1º Porque se pedía a los evangelios algo que los evangelistas no se habían propuesto al escribirlos: la narración de la vida de Jesús.

2º Porque el Jesús que se buscaba reflejaba de manera preocupante el ideal humanitario, social y religioso de los que pretendían reconstruir sus rasgos y su carrera.. Ese Jesús que buscaban era un maestro del siglo de las luces muy al corriente de Dios, de la virtud y de la inmortalidad; otras veces era un genio religioso del Romanticismo; otras un amigo de los pobres y un campeón de las ideas sociales. Así pues, según Schwitzer, la Escuela Liberal se distrajo de su proyecto inicial; rechazó las interpretaciones dogmáticas de Jesús, pero las sustituyó por sus propios presupuestos filosóficos y sociológicos.

3º Porque aun los documentos que la Escuela Liberal tenía por históricos, Marcos y la fuente Q, se vio que eran documentos de fe.

Sin embargo la Escuela Liberal mostró muy bien .y sigue siendo válido. que el fundamento del cristianismo es la persona histórica de Jesús, y que el único camino para llegar a conocerla es a través de la historia. La Cristología tiene que afrontar el problema inevitable de la investigación y del método histórico, de otra manera caería en la increencia o en el fideísmo.

5.2. Planteamientos clásicos.

5.2.1. Historia de las formas. (K.L. Schmith, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, M. Albertz).

a) Introducción.

Después de un largo tiempo de búsqueda del Jesús histórico, la crítica está consciente ya de que nuestros evangelios son el resultado final de un complejo proceso de formación que se fue desarrollando durante un período de más de treinta años.

En la investigación de estos documentos se distinguen dos grandes movimientos: Uno desarrollado entre las dos grandes guerras mundiales desde 1920 hasta 1945, llamado la **Formgeschichte**, que significa Escuela de las Formas, y otro nacido con la post-guerra, la **Redaktionsgeschichte** o Escuela de las Redacciones.

La **Formgeschichte** reconoció en la tradición oral una función que no había tenido en cuenta la crítica de las fuentes escritas; por su parte la **Redktiongeschichte**, reaccionando contra los excesos de la Escuela de las Formas, reconoció en los redactores (los evangelistas) una importancia decisiva.

b) R. Bultmann.

Este autor radicalizó las posiciones de sus predecesores en lo que se refiere a: 1º La imposibilidad de alcanzar al Jesús de la Historia, siguiendo la escuela de Strauss y Kahler. 2º La categoría de mito para explicar gran parte del material evangélico, como Strauss. 3º La distinción entre el Jesús de la Historia y el Cristo de la fe, de Kahler. 4º La importancia del papel creador de la comunidad primitiva, de Reimarus y Wrede.

Para Bultmann el cristianismo nació con el Cristo predicado. A Bultmann lo que le interesa es el hecho mismo de la existencia de Jesús, su vida y su personalidad, pero a lo que Jesús dijo no le da mucha importancia. Sostiene, además, que hay una discontinuidad teológica esencial entre Jesús y el Cristo de la fe, porque: 1.- En lugar de la persona de Jesús, el kerigma propuso la figura del Hijo de Dios. 2.- Jesús proclamó la venida inminente del Reino, en cambio la Iglesia predicó al Cristo muerto por nuestros pecados y resucitado. 3.- Jesús habló de la obediencia al Padre, en cambio en el kerigma se habla de la obediencia a la Iglesia. Con estos tres argumentos, Bultmann llega a las siguientes conclusiones:

a).- Es utópico escribir una Vida de Jesús, porque los evangelios son confesiones de fe; en ellos se mezclan de forma tan enmarañada los elementos históricos y los elementos míticos que es imposible encontrar la verdad histórica y seguir la sucesión fiel de los acontecimientos.

b).- La fe tiene su justificación en sí misma, y debe liberarse de la precariedad de la investigación histórica.

Bultmann intenta reconstruir la vida de la comunidad cristiana primitiva posterior a la Pascua, y para ello propone hacer una desmitificación del Nuevo Testamento. Mito, para Bultmann, es hablar del mundo sobrenatural divino y trascendente en términos de nuestro mundo espacio-temporal. Mito sería toda representación en la que lo no cósmico aparezca como cósmico y lo divino aparezca como humano. Cuando el Nuevo Testamento habla del Hijo de Dios, de los milagros, de la transfiguración, de la resurrección o de Pentecostés, está recurriendo al lenguaje mítico.

De la reconstrucción que intenta hacer Bultmann, toma aquello que dice algo a nuestra existencia: Jesús tiene valor por la salvación, y no porque la de él, sino porque Dios se vale de él para darla. Dios se sirve del profeta de Nazaret y de su muerte en la cruz para hacer de ella el símbolo de la salvación.

c) La Escuela de las Formas (Formsgeschichte).

La teoría clásica de las dos fuentes evangélicas, Marcos y Q, en cierto sentido no ha sido aun superada. No hay todavía ninguna explicación que haya logrado suplantar en forma decisiva a esta teoría, la cual hace depender de Marcos a Mateo y a Lucas en sus partes narrativas, y de la **Quelle** (Q) en los dichos y palabras de Jesús; esto en lo que refiere al material que es común de ambos evangelistas. Sin embargo, a pesar de sus muchos esfuerzos, esta teoría no ha podido explicar las partes propias de cada uno: más de una quinta parte en Mateo, y más de un tercio en Lucas. Por eso esta teoría ha tenido que dejar lugar a la Formsgeschichte.

El intento de la Fromsgeschichte (FG) es literario; se dedica a identificar, describir y clasificar las formas literarias de los evangelios para luego tender un puente que una a la forma literaria con el ambiente de vida que la engendró; de esa manera trata de determinar en qué ambiente pudo nacer y desarrollarse determinada forma literaria. A esta escuela le interesan las leyes que presidieron esa evolución, y así se convierte en un proyecto que da un paso de lo literario a lo histórico.

La consecuencia que obtiene la FG de su estudio es que la comunidad primitiva creó todo el proceso formativo de la tradición evangélica; sugiere así cuál es el primer nivel o estrado en la formación de los evangelios: la comunidad primitiva.

d) Aportaciones de la FG.

1. El Evangelio predicado.

La FG puso de relieve la importancia de la tradición oral. El Evangelio fue predicado, actualizado y aplicado a diversas situaciones de la Iglesia antes de ser puesto por escrito;

conoció, pues, toda una vida, toda una tradición de interpretación. Durante 25 o 30 años la materia de los evangelios fue predicada en la Iglesia primitiva; sirvió para la misión, para la catequesis, para el culto, para la polémica, etc.; así fue como todo ese material evangélico se vio empapado de la vida de la Iglesia, y por eso lleva el sello de la actualización teológica de dicha comunidad.

2. Los géneros o formas literarias.

No solamente aplica la FG los géneros literarios a los evangelios en forma global, sino que también lo hace con unidades literarias menores. La ambición de la FG era hacer un inventario completo de todos los géneros y subgéneros de los evangelios, como son los siguientes:

Los Paradigmas: Son relatos breves en los que el punto sobresaliente es un hecho o un dicho de Jesús, usado como modelo para ilustrar o corroborar una enseñanza; sus características son: estilo conciso, carácter religioso y edificante, brevedad y énfasis en las palabras de Jesús. Los paradigmas de la curación del paralítico (Mc 2,1s) y de las preguntas sobre el ayuno (Mc 2,18s) son muy antiguos, arrancan de las primeras predicaciones.

Las Novelle: (Novela) Provienen de una época en que se quería conocer más de la vida de Jesús. Estas piezas vienen mas bien de maestros que de predicadores y se caracterizan por ser amplias y tender a lo fabuloso. Pertenecen a este género la curación de un leproso (Mc 1,40-44), la tempestad calmada (Mc 4,35-41) y la multiplicación de los panes (Mc 6,35-44), que contienen algunos elementos no cristianos. Probablemente las iniciaron algunos maestros que con ellas hayan tratado de ampliar y comentar los paradigmas, y son históricas en cuanto que estén basadas en un paradigma.

Las Legende: (Leyenda) Son historias piadosas que tratan, por ejemplo, sobre la vida y la muerte de hombres virtuosos, y que pueden ser históricas o no serlo, porque el narrador se centra en lo edificante del ejemplo y no le interesa si el hecho ocurrió realmente o no. Dentro de este tipo la FG clasifica la presentación de Jesús en el Templo (Lc 2,22s), la curación de diez leprosos (Lc 17,12s) y el encuentro con la samaritana (Jn 4,1-42).

El Mito: El mito es una historia que de algún modo cuenta con la intervención de los dioses. Los mitos cristianos representan el ser y la acción de un Dios desconocido cuyo nombre es Jesús, o las epifanías de este Hijo de Dios celebradas en el culto y proclamadas en la predicación; por ejemplo el himno de Fil 2,5-11, las tentaciones en el desierto, la transfiguración, el bautismo de Jesús, etc.

Las Palabras o Dichos: Las palabras sapienciales, las figuradas, las parábolas, los llamamientos proféticos, las bienaventuranzas, los mandamientos breves y los desarrollados (Mt 5,43s.; Lc 6,27s,)

Los Apotegmas: (Bultmann) son dichos encuadrados en un pequeño marco escénico. Los hay polémicos, como las controversias con los judíos; didascálidos (didácticos), motivados por una

curación o por una pregunta de los discípulos (Mc 3,1-6; 10,17-31), biográficos (Mc, 1,16-20), etc.

Las Herrenworte: O palabras del Señor, son aquellos dichos que no están revestidos de un cuadro escénico, constituyen una tradición independiente. Las hay sapienciales, que son máximas o exhortaciones (Mt 7,15-20; Mc 9,43-47); proféticas, en las que se habla de la salvación, de bienaventuranzas, de amenazas, etc., y legislativas, que dan reglas para la comunidad (Mc 10,11; Mt 5,17-19).

Con este tipo de análisis la FG mostró cómo la comunidad y su forma de vida configuraron la narración evangélica, y sobre todo su estructura molecular, la cual se parece a un mosaico de perícopas. La FG da así al traste con toda la teoría de las dos fuentes y con el testimonio de la tradición sobre los autores personales de los cuatro evangelios.

3. La vida de la Iglesia.

A cada estilo o a cada forma literaria corresponde un *sitz im leben* (ambiente de vida), un contexto socioeconómico. Si es el ambiente el que impone la forma literaria, se sigue que el conocimiento de las formas conduce inevitablemente al conocimiento del ambiente que le corresponde. Se puede decir que estos ambiente son: 1o.- "Los de afuera", de paganos y judíos de la diáspora. La Iglesia adopta el estilo de la predicación misionera, kerigmática: el anuncio global de la Buena Nueva centrado en la muerte y resurrección de Cristo. Dentro de este ambiente se explican los milagros y los exorcismos (Cf. He 2,22; 10,38). 2o.- Ante los convertidos se da una forma estereotipada; así es como nacen los símbolos de la fe, y la perfección de la vida moral, con exhortaciones, perseverancia, vigilancia, etc. En este ambiente se evoca la fracción del pan, la enseñanza (parábolas) y los misterios de la vida de Jesús (bautismo, tentaciones, transfiguración, etc).

e) Aspectos negativos de la FG.

1.- La tendencia a exagerar la fuerza creadora de la comunidad, como si se tratara de una comunidad anónima en la que todo se hubiera generado espontáneamente. No se habla de los apóstoles ni de los testigos de Jesús, de los jefes de la comunidad ni de las estructuras de la autoridad. Es cierto que el ambiente influye en el autor, pero no se puede decir con propiedad que en el ambiente esté la creación.

2.- Al centrar su atención sobre el papel de la comunidad, la FG infravalora el papel de los evangelistas, que así pasan a ser considerados como meros recopiladores.

3.- La FG, a través de las formas literarias, llega al conocimiento de los ambientes de vida y de la actividad de la Iglesia primitiva, pero lo hace de un modo inadecuado, ya que al hacer del análisis de las formas un instrumento del conocimiento histórico la escuela da un paso que va de la crítica literaria a la crítica histórica; por ejemplo, para Bultmann le basta con ver que los

milagros evangélicos se parecen a los atestiguados en la literatura griega para concluir que tanto unos como otros carecen de valor histórico.

f) Jesús y la comunidad prepascual (H. Shürmann).

1. Introducción.

H. Schürmann intentó mostrar la continuidad entre Jesús y la comunidad primitiva, porque esta comunidad fue de hecho el punto de unión entre Jesús y los evangelistas. Para ello el primer paso era demostrar que hubo continuidad entre Jesús y la comunidad prepascual.

Schülmann sostuvo que hay entre uno y otra una verdadera continuidad de tradición, y que puede establecerse científicamente gracias al mismo método de la FG. Bultmann, por su parte, no aplicó este método al estudio de la comunidad prepascual; no por el método mismo sino por sus presupuestos dogmáticos, pues según él no hay tradición si no hay fe. Cree que la fe cristiana no comenzó sino hasta la Pascua, y que primero es la fe que la tradición.

2. Punto de partida.

No se puede negar el hecho de que Jesús tuvo discípulos, y que todos formaban una misma comunidad con un ambiente propio; entonces habrá que investigar si ese ambiente pre-pascual se distingue del que hubo después de la Pascua.

Ya el hecho mismo de que un grupo de personas constituya una comunidad de discípulos nos indica que desde antes de la Pascua existía una adhesión de fe a la palabra y a la persona de Jesús. La experiencia de la Pascua dio a la fe de los discípulos una luz y un apoyo nuevos, pero esa discontinuidad no quiere decir ruptura. ¿No es, por el contrario, más coherente pensar que la fe en Cristo después de la Pascua sólo fue posible porque precisamente antes de la Pascua existía ya en los discípulos una fe embrionaria? Para reconocer la Pascua como el cumplimiento de las profecías mesiánicas era necesario, por lo menos, tener ya la sospecha del advenimiento del Mesías.

3. Sitz im leben.

Schürmann distingue entre un *sitz im leben* (ambiente de vida) externo, constituido por las situaciones y actividades de la comunidad, tales como la vida litúrgica, misionera, catequética, y el ambiente interno constituido por las relaciones interpersonales y los ideales comunes.

En varias ocasiones Jesús dirigió su llamada a unos hombres a los que había reclutado para ser sus compañeros. La comunidad que así se formó no fue ocasional sino estable; la tradición es muy firme en este punto: los discípulos estuvieron siempre con él, y de esa manera se convirtieron en testigos de su vida y de su enseñanza. Esto exige una causa, unos discípulos que se sintieron seducidos por su maestro, fascinados por su palabra, cómo podrían dejar que esa palabra se evaporase o cayera en el olvido?

La fe de los discípulos en la palabra de Jesús nos sirve como principio metodológico considerando que como tal fue juzgada digna de ser trasmitida, y que podía serlo por la intimidad de la vida de Jesús con los suyos. Por otro lado, la palabra de Jesús suena a palabra decisiva, suena como la última revelación de Dios en la hora suprema de la llegada inminente del Reino.

4.- La actividad pre-pascual de los discípulos.

Son dos los factores de la vida de los discípulos que ayudan a asegurar el proceso de la tradición: la actividad misional y la vida en común.

a) La actividad misional.

Si Jesús se propuso confiar a sus discípulos una misión, tuvo que prepararlos para que cuando ya no estuviera él pudieran cumplirla. Mateo, Marcos y Lucas afirman que Jesús los mandó a misionar ya desde antes de la Pascua (en esto Dibelius y Bornkamm están de acuerdo con los católicos). Revísense los versículos de Mc 3,14; Mt 10,5-6 y Lc 10,8-12, en ellos el contexto, el vocabulario y las ideas centrales son reflejo de la situación prepascual.

Es difícil pensar que Jesús enviara a sus discípulos a predicar sin darles antes los instrumentos para ello, sin explicarles los temas básicos de la predicación del Reino (Mt 10,7) y de la invitación a la conversión (Mc 6,12)

b) La vida en común.

Los discípulos tenían que abandonar familia, bienes y profesión para seguir a Jesús. Esa acción tan radial se entiende tomando en cuenta la dedicación total que exige el Reino; con esa exigencia fundamental se relacionan varios logia:

- Palabras que justifican el riesgo de seguir a Jesús. Es una exigencia tan radical que solamente se explica en el contexto prepascual de un seguimiento personal al Maestro.

- Varios preceptos referentes a los discípulos se explican mejor antes de la Pascua, por ejemplo Lc 10,4-7 y 12,22-31.33.

- Algunas reglas de la comunidad, como la invitación a comportarse cono un servidor (Mc 9,35; Lc 22,27).

En conclusión, la tradición evangélica comenzó antes de la Pascua en el círculo de los discípulos; el iniciador de esa tradición fue el mismo Jesús, como lo dice 1 Jn 1,1s.: "*Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de Vida...*". La discontinuidad que representó la Pascua no impidió un seguimiento de adhesión a la palabra y a la persona de Jesús; después de la Pascua Jesús fue mejor identificado, mejor comprendido, y su autoridad creció. Las actitudes que inspiraron y dirigieron la actividad de los discípulos son muy importantes para entender la tradición cristiana, pero la FG no se dio cuenta de ello.

5.2.2. Historia de la Redacción (Redaktionsgeschichte).

a) Representantes

Günther Bornkamm estudió la perícopa de la tempestad calmada y demostró cómo interpretó Mateo el relato dentro del contexto de la vida apostólica y de la fe en la palabra de Jesús, por eso en el evangelio según san Mateo la lección sobre la fe precede al gesto de Jesús aplacando la tempestad; en cambio en el evangelio según san Marcos el milagro precede a los reproches del Maestro:

Marcos 4,38-40: "*Maestro, ¿no te importa que nos hundamos? El, habiéndose despertado, increpó al viento y dijo al mar: ¡Calla, enmudece! El viento se calmó y sobrevino una gran bonanza. Y les dijo: ¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no tenéis fe?*".	Mateo 8, 25-27: "*Acercándose ellos le despertaron diciendo: - ¡Señor sálvanos! Díceles: ¿Por qué tenéis miedo, hombres de poca fe? Entonces se levantó, increpó a los vientos y al mar, y sobrevino una gran bonanza*".

H. Conselmann, en su libro "El Centro del Tiempo" (1954), estudia la actividad redaccional de Lucas a partir de Marcos y de la Quelle; al leer en el versículo 16,16 que "*La Ley y los profetas llegan hasta Juan; desde ahí comienza a anunciarse la buena nueva del Reino de Dios...*", encuentra que el evangelista habla de tres épocas en la historia de la Salvación: La primera es el tiempo de Israel hasta Juan el Bautista; la segunta es el tiempo de Jesús, o centro del tiempo, hasta la Ascención; la tercera es el tiempo de la Iglesia hasta la Parusía; y considera que esta perspectiva teológica afecta a todo el evangelio de Lucas en su redacción.

Willi Marxen estudió algunos de los temas de Marcos, como son las tradiciones del Bautista, el marco geográfico, la noción del evangelio y el capítulo 13. Según este autor, Marcos interpreta la historia de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, a partir de lo que ve Juan el Bautista.

W. Trillin, en 1959 publicó el libro titulado "El verdadero Israel" que habla sobre la teología de Mateo. Un ejemplo típico de su estudio es el análisis del proceso de Jesús ante Pilato (Mt 27,15-26). Trilling muestra cómo Mateo inclina toda la escena para responsabilizar a los judíos del resultado del juicio.

b) Tipos de actividad redaccional de los evangelistas.

1.- Corrección estilística. Por ejemplo, en el pasaje de la tempestad calmada, Lucas utiliza el tiempo verbal griego llamado *aorista* en lugar del tiempo presente.

2.- Precisiones para dar claridad al lector, Por ejemplo en Lucas 22,69 dice que "*el Hijo del Hombre estará sentado a la diestra del poder de Dios*", en tanto que en Marcos 14,62 dice solamente "*el Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder*".

3.- Omisiones; se elimina algo. Por ejemplo Mateo y Lucas omiten el versículo de Marcos 1,43-44, que dice "*Le despidió al instante prohibiéndole severamente...*".

4.- Adaptación. Por ejemplo en la parábola de los hombres que construyeron sus casas, Mateo 7,26 dice "*...el hombre insensato que edificó su casa sobre arena*", en tanto que Lucas en el pasaje paralelo (6,49) dice que "*...un hombre edificó su casa sobre tierra*"; esta adaptación de Lucas se debe a que probablemente sus lectores no estarían familiarizados con la arena del desierto.

5.- Transposición de perícopas. Lucas agrupa dos hechos del Bautista (3,1-20) que en Marcos están separados: la predicación (1,1-8) y el encarcelamiento (6,17-29).

6.- Transposición dentro de una misma perícopa. Un mismo relato es alterado; por ejemplo en las tentaciones de Jesús en el desierto, la tentación "*Si eres Hijo de Dios, tírate de aquí abajo...*", que en Lucas es la tercera (4,9), para Mateo es la segunda (4,6).

7.- Reducción de dos momentos a uno solo. En el relato de la resurrección de la hija de Jairo, Mateo no menciona a la delegación de criados de Jairo que van a anunciar la muerte de la niña (Mc 5,35). En Mateo 9,18 Jairo es la única persona que se presenta ante Jesús para decirle que su hija murió.

8.- Añadidura de una logia. Se trata de un logión (dicho) que aparece en diversos contextos; por ejemplo en la parábola de los obreros enviados a la viña, Mateo añade el versículo 20,16: "*Así, los últimos serán los primeros y los primeros los últimos*", que también se encuentra en Mt 19,30 a propósito de la puerta estrecha para entrar al Reino.

9.- Añadido de un relato procedente de otra tradición. Por ejemplo, en el proceso de Jesús ante Pilato Mateo añade el versículo 27,19: "*Mientras él estaba sentado en el tribunal, le mandó decir su mujer: .No te metas con ese justo, porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa*". Este versículo probablemente procede de otra fuente.

10.- Abreviación de un documento fuente. Lucas y Mateo suelen condensar a Marcos, sobre todo en la parte narrativa; por ejemplo en la curación del endemoniado de Gerasa:

Mc 5,1-5: "*Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. Apenas saltó de la barca, vino a su encuentro, de entre los sepulcros, un hombre con espíritu inmundo que moraba en los sepulcros y a quien nadie podía ya tenerle atado ni siquiera con cadenas, pues muchas veces le habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grillos, y nadie podía dominarle. Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y los montes dando gritos e hiriéndose con piedras*".

Mt 8,28-29: "*Al llegar a la otra orilla, a la región de los gadarenos, vinieron a su encuentro dos endemoniados que salían de los sepulcros, y tan furiosos que nadie era capaz de pasar por aquel camino. Y se pusieron a gritar...*".

Lc 8,26-27: "*Arribaron a la región de los gerasenos, que está frente a Galilea. Al saltar a tierra, vino de la ciudad a su encuentro un hombre poseido por los demonios, y que hacía mucho tiempo que no llevaba vestido, ni moraba en una casa sino en los sepulcros...*".

11.- Utilización de palabras gancho. A veces los evangelistas usan palabras que sirven de unión para diversos relatos; por ejemplo Mateo 6,5-13 usa la expresión "*cuando oréis*" para unir el Sermón de la Montaña con el Padre Nuestro.

12.- Unión de perícopas aisladas. Lucas y Mateo tratan de presentar unidas perícopas que en Marcos aparecen sin ninguna conexión, para ello usan expresiones tales como "*en aquel tiempo*", *.entonces*", "*después de esto*", etc., que tienen solamente un valor literario; sin embargo en algunas ocasiones esas expresiones son del tipo teológico, y resultan de mucha importancia para la interpretación del texto; por ejemplo al final de las tentaciones en Lc 4,13, se añade "*Acabado todo género de tentación, el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno*"; de este modo se anuncia la futura manifestación del diablo en la Pasión (Lc 22,3-53).

13.- Los sumarios. Son una especie de síntesis que el evangelista hace como un medio de transición de una perícopa a otra. Son composiciones personales y por eso nos revelan la teología del autor; un ejemplo de ellos es Mateo 4,23-25, sumario con el que el evangelista pasa del llamamiento de los cuatro primeros discípulos al sermón de las bienaventuranzas.

14.- Indicaciones geográficas, que algunas veces tienen sólo su valor geográfico, como Nazaret, Cesarea de Filipo, Naim, Emaús, etc., pero que en otras tienen algún contenido teológico: El sermón de la montaña para Mateo ocurre precisamente en una montaña, y para Lucas sucede en una llanura. Es que Mateo ve en Jesús al nuevo Moisés que desde lo alto de la montaña promulga una nueva Ley, mientras que Lucas ve a la montaña más bien como un lugar adecuado para la oración solitaria.

15.- Referencias al Antiguo Testamento. Todos los evangelistas ven en Cristo el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, pero Mateo lo hace de una forma más viva porque se dirige a una comunidad judeo-cristiana, como lo manifiesta su fórmula "*Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta*" que aplica en diversos pasajes, como en 1,22; 2,5.15.17; 3,3; 4,14-16; 8,7; 12,7.17; etc.

16.- Dramatización de una escena. Un relato que era sombío en Marcos se transforma en dramático en otro autor, por ejemplo la curación de la hija de la sirofenicia de Mc 7,25-30 aparece dramatizada en Mt 25,22-24.

17.- Interpretación teológica de la tradición. Por ejemplo, a la condición de llevar la cruz (Mc 8,34), Lucas añade "*cada día*" para expresar que se trata de llevarla durante toda la existencia.

c) Valoración de la Escuela de las Redacciones.

La Escuela de las redacciones (RG) presenta las siguientes características: 1º Presupone continuamente la validez de la teoría de las dos fuentes, Marcos y Q; por eso es que se aplica

sobre todo a los evangelios sinópticos, y se vuelve más hipotética cuando se trata de Juan y Hechos. 2º Recupera el papel de los evangelistas, estableciendo que fueron guiados por imperativos personales, literarios y teológicos. 3º El riesgo principal de seguir esta Escuela es que ignora prácticamente la relación de los evangelistas con Jesús. La FG había establecido una ruptura entre la Iglesia y Jesús; la RG produce una ruptura entre los evangelistas y Jesús.

La Escuela de las Redacciones deja señalada la presencia de dos intermediarios entre Jesús y nosotros: la primitiva comunidad cristiana y los evangelistas. Las aportaciones de las escuelas que veremos a continuación intentarán mostrar que existe continuidad entre Jesús y nosotros.

5.2.3. Lenguaje y actitudes de la comunidad primitiva.

(Escuela Escandinava. Representantes: B. Gerhardson y H. Riesenfeld).

a) Introducción.

Esta Escuela trata de percibir cuales fueron los reflejos espontáneos de la comunidad primitiva frente a Jesús y a su palabra, o sea de conocer la estructura mental de dicha comunidad. Se intenta así fundamentar la posibilidad de fidelidad de la Iglesia primitiva hacia Jesús, y la fidelidad de los evangelistas hacia la Iglesia. Esto puede demostrarse a partir de algunos vocablos clave que se repiten con tanta frecuencia que posiblemente reflejan la conciencia de la comunidad primitiva.

b) Parádosis, o tradición.

1) En las cartas de san Pablo.

San Pablo antes de convertirse fue un judío observante de la Ley (Gal 1,13-14) y de todo el rigorismo de la tradición, y al convertirse al cristianismo siguió observando la misma conducta.

Paralambanein (= recibir) y **paradodonai** (= trasmitir) son dos palabras griegas que equivalen a las hebreas **quibbel** (= recibir) y **masar** (= entregar), las cuales en 1 Cor 11,23 se aplican en relación a la Ultima Cena, y en 1 Cor 15,3 a la muerte y resurrección de Jesús; con ellas quiso el apóstol Pablo subrayar la fidelidad con que había trasmitido lo que recibió; así declara que no ha escrito nada propio, que únicamente trasmite lo que ha recibido, y se trata de aspectos tan fundamentales para la doctrina como la Ultima Cena y la Resurrección.

En otros escritos se encuentra la misma actitud, pide a los tesalonicences portarse según lo que han recibido de él, de Pablo: "*Sabéis, en efecto, las instrucciones que os dimos de parte del Señor Jesús*" (1 Tes 4,2), y en 2 Tes 2,15: "*Así pues, hermanos, mantenéos firmes y conservad las tradiciones que habéis recibido de nosotros, de viva voz o por carta*" (confróntese también Flp 4,9; 1 Cor 11,1; Col 2,6-7; Gal 1,9). Se tiene, pues, en el cristianismo primitivo, tanta conciencia de fidelidad como en el judaísmo.

La segunda carta a Timoteo contiene otro ejemplo de la influencia judía que hay en Pablo, al enumerar los cinco eslabones de la tradición: De Cristo (1,10) a Pablo, apóstol y doctor (1,11), a Timoteo, discípulo de Pablo (1,6), a los fieles (2,2) y a los demás (2,2). Este es el mecanismo judío para indicar que se trata de algo conservado fielmente.

En las cartas pastorales, Pablo utiliza también el término **parathéke** (=depósito) en lugar de **parádosis**. En 2 Tim 1,13-14 dice: "*Ten por norma las palabras sanas que oíste de mí en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Conserva el buen depósito mediante el Espíritu Santo que habita en nosotros*". Decir que una comunidad vive bajo el signo de la parádosis significa que vive bajo el signo de la fidelidad a la tradición, y no de inovaciones.

2) En el judaísmo tardío.

Gerhardsson y Riesenfeld han estudiado la naturaleza y los medios de trasmisión de la tradición judía. La Torá o Pentateuco es objeto de una enorme veneración, y hay tres tipos de instituciones que se encargan de asegurar que se trasmita con toda fidelidad, ellas son: 1º Las escuelas de copistas profesionales. 2º Las escuelas elementales donde se enseña la Torá, a leer y aprender el texto sagrado. 3º Las lecturas públicas en las sinagogas.

En la pedagogía rabínica se siguen además dos principios básicos: 1º Memorizar. Bajo la dirección de un maestro (un **tannaim**, especialista en memorización), el discípulo aprende de memoria el texto. 2º La conservación inalterada del texto aprendido de memoria, con el uso de resúmenes o sumarios, secuencias rítmicas, paralelismos, antítesis, palabras clave, etc.

3) En el judaísmo cristiano.

Estos mecanismos del judaísmo para la trasmisión de la tradición también están presentes en la Iglesia primitiva, como se puede verificar en el texto de Papías que aparece en la Historia Eclesiástica de Eusebio, en el que habla del valor de la tradición oral.

La persona de Jesús no puede comprenderse sin la tradición judía. Desde el comienzo de su actuación fue considerado como un maestro de Israel; al igual que los rabinos, enseñó en las plazas públicas y en las sinagogas, y al igual que los rabinos tuvo que animar a sus discípulos para que aprendieran de memoria su enseñanza. La tradición cristiana tuvo que irse desarrollando entonces de dos maneras: 1a.- Con el *Midrash* o interpretación de la Escritura, a la luz de la enseñanza de Jesús, igual como el judaísmo lo había hecho con la Torá. 2o.- En forma de respuestas a las preguntas doctrinales, como la *haggada* judía, y a los problemas de la vida. El trabajo de actualización e interpretación del Nuevo Testamento, hecho en esta forma, es similar al que se hace en el judaismo.

c) Testigo.

La palabra griega **martyr**.(= testigo), sea en forma de sustantivo o de verbo, aparece 198 veces en el Nuevo Testamento. Este título de testigo se le da principalmente a los apóstoles y son cuatro los rasgos que lo definen: 1º Han sido elegidos por Dios, como los profetas (He 1,24-26). 2º Han visto y oído a Cristo (He 1,21-22) y por lo tanto tienen una experiencia directa de él, de antes de su muerte y después de su resurrección. 3º Han recibido de Cristo la misión de dar testimonio de lo que han visto y oído. 4º Al aceptar esa misión adquirieron un compromiso, y por eso anuncian el evangelio con seguridad (He 4,20). Estas cuatro condiciones para ser testigo también las debieron haber reunido los dos candidatos propuestos para suceder a Judas, cuando Matías fue electo (He 1,21-26).

Son los apóstoles el lazo de unión entre Jesús y la Iglesia. Ya en He 1,13 se da una lista de los apóstoles, y se manifiesta que son ellos los que aseguran la continuidad entre la comunidad cristiana de antes y después de la Pascua. Ellos son testigos de la vida de Jesús desde su bautismo, pero también son testigos de su resurrección: "*Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo*" (He 5,32). En otro pasaje, He 10,37-41, se reúnen estos dos elementos de su testimonio: "*Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, después que Juan predicó el bautismo; cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo, porque Dios estaba con él, y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; a quien llegaron a matar colgándole de un madero; a éste, Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos*".

d) Apóstol.

Esta palabra tiene el significado de un delegado que ejerce una misión en nombre de alguien, gozando de poderes plenipotenciarios dados por quien lo envía. Es un embajador con autoridad conferida por el que lo manda a su misión: "*En verdad, en verdad os digo: no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que lo envía*" (Jn 13,16).

En su carta más antigua, que es la primera a los Tesalonicences, escrita cerca del año 51, san Pablo se presenta como apóstol de Cristo diciendo: "*Aunque pudimos imponer nuestra autoridad por ser apóstoles de Cristo, nos mostramos amables*" (1 Tes 2,7), y en 2 Cor 5,20 anota: "*Somos embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros*". Así se evidencía que en la mentalidad de la Iglesia primitiva se tuvo conciencia plena de la relación de fidelidad que hay entre el delegado y el que delega en él, entre el apóstol y Cristo.

e) Diákonos, y diakonía de la Palabra.

El título de **diákonos** se aplicó en un principio a los misioneros itinerantes (Rom 16,1; 1 Cor 3,5, etc.) y posteriormente a los colaboradores de los apóstoles, como Tito, Lucas, Marcos y Timoteo. Pablo se presenta a sí mismo como **diákonos** (ministro) de la Iglesia y del Evangelio (Col 1,25), del mismo Cristo (2 Cor 11,23) y también como siervo suyo (Rom 1,1; Tit 1,1). Por otra parte, **diakonía** significa tanto el servicio de la Palabra como el servicio material de las Iglesias locales

con la colecta (2 Cor 9). Para He 6,4, la **diakonía** es el más elevado de los servicios cristianos al estar al servicio de la proclamación de la Buena Nueva de la Salvación, porque se trata de difundir la Palabra de Dios (6,2; 6,7; 11,1), la Palabra del Señor (8,25).

f) Enseñar, predicar, evangelizar.

Lo que los apóstoles anuncian, predican, proclaman y enseñan, es la Buena Nueva de Jesucristo (He 5,42), lo que se refiere a la doctrina de Jesús (He 18,25); el elemento unificador es siempre Jesús, el Cristo. El objeto de este anuncio, de esta predicación, de la proclamación, es siempre Jesús de Nazaret en su vida, en su muerte y en su resurrección.

g) Conclusión.

Un grupo humano que explícitamente muestra su empeño en trasmitir íntegramente lo que ha recibido (*paradosis*), en atestiguar lo que ha visto y oído (*testigo*), en actuar como delegado y representante (*apóstol*) y en resaltar este servicio por encima de todos los demás (*diakonía*), es un grupo que vive bajo el signo de la fidelidad. El rechazo de la Iglesia sobre los libros llamados apócrifos y los escritos de los gnósticos, así como la elaboración de un canon, son reflejos de esta conciencia de fidelidad; así pués, a nivel tanto del lenguaje como de la mentalidad, vemos que hay una base firme para admitir la continuidad entre Jesucristo y la Iglesia primitiva.

5.2.4. Nueva Hermenéutica.

a) Representantes.

Esta escuela debe su nombre a la obra de J. M. Robinson titulada "The New Hermeneutic"[15], publicada en Nueva York en 1964, sin embargo fueron los autores E. Fuchs y G. Ebeling los que dieron cuerpo a esta doctrina. Básicamente la aportación de esta escuela a la solución del problema del Jesús histórico consiste en una nueva concepción de la Historia.

b) Presupuestos.

1) Concepción positivista de la Historia.

La concepción positivista de la Historia dominó la opinión general durante en siglo XIX. Según este criterio, su objeto es dar una imagen exacta y completa del pasado a partir de fuentes consideradas históricamente puras.

[15] Arte de interpretar los textos sagrados.

La epistemología positivista presupone que se pueden registrar los hechos en su estado bruto, neutral, eliminando toda interpretación de ellos, de tal modo que se pueda hacer una especie de registro o fotografía fiel del pasado.

2) Reacción contra este concepto.

Schleiermacher, teólogo del mismo siglo XIX, propuso una teoría diciendo que para evaluar la interpretación de un texto no se puede prescindir del lector, que se acerca activamente a ese texto aportanto su propia formación y sus conocimientos.

El autor W. Dilthey estableció una distinción entre las ciencias naturales (Natur-wissenschaften) y las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften): En las ciencias naturales se trata, dijo, de explicar un fenómeno, mientras que en las ciencias humanas se trata de comulgar con una experiencia; por eso una explicación que pretenda excluir toda interferencia del sujeto en estas últimas será ilusoria y utópica. Este mismo camino de acceso a la experiencia ajena no puede ser mas que la experiencia misma, ya que la vida posee una riqueza que escapa del proceso racional. Sólo la vida puede encontrar a la vida, y esto solo es posible mediante una comprensión preliminar; es decir, de una semejanza de la experiencia vital entre el lector y el autor.

M. Heidegeer aseguró que el problema de la existencia es el problema central de la filosofía, y que el hombre es un sujeto que surge a la existencia proyectándose hacia el porvenir en las decisiones en que afirma su libertad; la Historia, entonces, es más verdadera en cuanto mejor llega al corazón de esas decisiones. El hombre tiene frente a sí una multiplicidad de opciones y de posibilidades, pero debe elegir, y esa elección es parte de su misma existencia. El futuro es una dimensión siempre presente en el vivir humano.

c) E. Fuchs y E. Ebeling. La Nueva Hermenéutica.

Los elementos propuestos por los autores Schleiermacher, Dilthey y Heidegger fueron empleados por Fuchs y Ebeling para crear la Hermenéutica Teológica o Nueva Hermenéutica. Sobre la forma en que esta escuela interpreta al Nuevo Testamento se tiene lo siguiente:

1º Para Fuchs y Ebeling es el texto el que interpreta la existencia; para Bultmann, en cambio, era la existencia la que interpretaba al texto, de manera que todo lo que no le dijera algo a nuestra existencia resultaría mítico. Para la Nueva Hermenéutica en cambio, el texto refleja una experiencia, y ésta es la que hay que buscar.

2º La Hermenéutica debe transformar esa experiencia antigua, fijada en el texto, en una palabra viva y actual que nos interpele como la original interpeló a sus primeros lectores.

3º El lenguaje auténtico no es tanto informativo cuanto interpretativo. Si se trata de un texto religioso, el acontecimiento del cual se deriva será un acto de fe; por eso mientras el lector no tenga fe no podrá comprender plenamente ese texto. Al leer un texto evangélico y tratar de

int1erpretarlo el lector tiene que sentirse aludido, obligado a tomar una decisión, invitado a escoger aquella visión propuesta por Jesús en el texto.

d) El estatuto de la Historia y la condición del historiador.

Autores: H.G. Gadamer; obra: "Verdad y Método".

H. I. Marrow; obra: "Théologie de l.Histoire".

1) El conocimiento histórico.

Es a partir de su visión del porvenir que el hombre se va construyendo a sí mismo. El paso de una situación por venir a una presente se lleva a cabo por medio de la opción, de la elección, de la decisión y finalmente de la ejecución. El hombre asume una de las posibilidades de su futuro, y por esa acción se realiza.

Según esta perspectiva, la historia es la realidad del hombre en cuanto que se construye según un ritmo de intención-realización, de proyección-ejecución, y al mismo tiempo que el hombre edifica su historia personal va construyendo la historia universal. El término "historia" sin embargo es ambiguo; puede designar la historia vivida, pasada, o bien la historia narrada, escrita. Los autores distinguen entre historia e historiografía, historia e Historia, histoire y Geschichte.

Los hechos van acompañados siempre de su interpretación, por eso el ideal del positivismo de llegar a conocer los hechos puros, neutrales, no existe. Por ejemplo, si se encontrara a Juan muerto en forma violenta, para ser objetivo habría que decir: "Juan fue hallado cubierto de sangre y con dos balas en el cuerpo", ya que decir que fue asesinado o que se suicidó sería hacer una interpretación personal de los hechos.

Todo hecho se manifiesta como un acto, pero también como una interpretación sin la cual el hecho se volvería un caos, ya que sin tener un juicio que los afirme los hechos quedan confusos para el hombre, faltos de explicación. Si por ejemplo, un hombre da vida a un proyecto el historiador podrá luego recuperar el hecho, pero al hacerlo tendrá varias posibilidades de interpretarlo porque fueron también varias las posibilidades que se le presentaron al autor.

2) Aplicación a los evangelios.

Según la visión que acabamos de exponer, los evangelios están mucho más cerca de la noción histórica de lo que suponía el Positivismo, y es que los evangelios describen hechos pero también dan el sentido de ellos. El asumir la voluntad del Padre y cumplirla hasta la muerte se puede decir que es el sentido mismo que Jesús le dio a su vida, tal como se encuentra registrado en los evangelios; pero aún suponiendo otras interpretaciones sobre la intención de Jesús, como podría ser su pretención divina, salen ganando los evangelios porque al no darnos solamente el hecho sino también su interpretación nos hacen relativamente más fácil la reconstrucción de lo sucedido. Sobre este tema hay que destacar dos cosas:

1º Algunas veces los evangelios indican junto con el hecho el sentido que tiene tal o cual acontecimiento; por ejemplo la muerte de Cristo no se presenta en ellos solamente como el fallecimiento de una persona, sino que se resalta también el carácter oblativo de esa muerte.

2º El texto se presenta como una interpretación (Nueva Hermenéutica); por eso el hecho de encontrar la interpelación que hizo Jesús a sus discípulos, y luego notar su coincidencia con la interpelación actual, nos da bases para asegurar su historicidad. La conciencia de la Iglesia prepascual no se trasmitió con hechos fríos, sino con hechos significativos.

Jesús, como todo hombre, tuvo infinidad de posibilidades y optó por una de ellas; y esa acción implica una diversidad de interpretaciones, mayor aún luego que su mensaje fue actualizado. Sin embargo se puede llegar a la verdadera interpretación de la actuación de Jesús; es decir, se puede retomar el sentido que el propio Jesús dio a su vida y al mensaje que nos heredó.

5.2.5. Criterios de autenticidad histórica.

a) Introducción.

Comienza el estudio de estos criterior a partir de 1954 con E. Kasemann, R. Bultmann, F. Musnner, H. Schurmann, H. Conselmann, W. Trilling, X. Leon-Dufor, C. Martini y otros en una primera fase, y se comienza a sintetizar en una segunda fase a partir de 1964 con H. McArtur, I. de la Potterie, L. Cerfaux, M. Lehmann, J. Jeremías, J. Caba, E. Schillebeeckx, F. Lambiasi y F. Lentzendeis.

En esta escuela hay una gran diversidad en número, nomenclatura y valor atribuidos a cada criterio. El discurso que hace sobre los criterios no es un trabajo de crítica literaria sino de crítica histórica, porque la crítica literaria busca encontrar lo que dice un texto a partir del análisis de sus estratos, de las formas literarias y de las tradiciones anteriores, pero en los evangelios lo que la crítica debe intentar es rehacer la historia de la tradición hasta llegar a los datos más antiguos; allí comenzaría el trabajo para ver si ese texto en sus estratos más lejanos es históricamente verdadero.

b) Criterios fundamentales.

1) El criterio del testimonio múltiple.

Se puede considerar como auténtico un dato evangélico cuando está sólidamente atestiguado en todas las fuentes, por ejemplo en Marcos visto como fuente de Mateo y Lucas, en la Quelle como fuente de Mateo y Lucas y en las fuentes particulares de Mateo y de Lucas; o también en la mayor parte de los escritos del Nuevo Testamento, tales como Hechos, Juan, Pablo, cartas de Pedro, Juan, Santiago, etc. Este criterio tiene mayor peso si el hecho al que se aplica se encuentra

redactado en varias formas literarias: en milagros, parábolas, relatos de llamadas, controversias, etc. Por ejemplo el tema de la misericordia con los pecadores aparece como parábola en Lc 15,11-32, como controversia en Mt 21,28-32, como milagro en Mc 2,1-12 y como vocación en Mc 2,13-17.

En los estudios históricos se aplica el siguiente criterio: un testimonio concordante procedente de fuentes diversas y no sospechosas de estar vinculadas entre sí, es auténtico. El criterio contrario sería que el testimonio de uno solamente, es testimonio nulo. Aplicando este criterio de testimonio concordante al concepto del Reino de Dios, o Reino de los Cielos, encontramos que aparece en todas las fuentes evangélicas: 27 veces en Mateo solo, 13 veces en Marcos solo, 12 veces en Lucas solo, 9 veces en la Quelle, Mateo y Lucas, 2 veces en Juan y varias veces en las demás fuentes del Nuevo Testamento.

2) El criterio de discontinuidad.

a) Discontinuidad con el judaísmo:

Este criterio de autenticidad nos dice lo siguiente: Se puede considerar como auténtico un dato evangélico que no puede reducirse a las concepciones del judaismo o a los conceptos de la Iglesia primitiva; estos son algunos ejemplos de ello:

1.- "*Pero yo os digo...*", palabras de Jesús en las que no se apoya en citas del Antiguo Testamento, ni habla de parte de Dios como lo hicieron los profetas, sino por sí mismo.

2.- Discontinuidad con el Antiguo Testamento, sobre todo superando los conceptos de la Ley y realizando acciones más amplias que las expectativas mesiánicas.

3.- Llamar a Dios con la palabra **Abba.**

4.- Al utilizar el pasivo divino para referirse a Dios sin nombrarlo. Forma oral de expresión que aparece muchas veces en boca de Jesús: 23 veces en la Quelle, 27 veces en Mateo solo y 25 veces en Lucas solo. Esta forma se utiliza en la literatura apocalíptica para los tiempos escatológicos, pero Jesús la aplica para los tiempos presentes.

5.- Con el paralelismo antitético, que es un modo de expresión típicamente semítico y aparece más de 10 veces en los dichos de Jesús, pero que en ellos, a diferencia de la forma en que se usa en el Antiguo Testamento, el énfasis está casi siempre en la segunda parte; por ejemplo: "*Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen*" (Mt 5,43-44).

6.- Con la actitud de Jesús ante la Ley, no respetando el sábado, ni el ritual de purificaciones, ni el ritual de alimentos.

b) Discontinuidad con la Iglesia primitiva:

1.- El bautismo que recibió Jesús era un bautismo para pecadores, ¿cómo pudo la Iglesia primitiva inventar una acción que contrastaría tan violentamente con su fe? Un criterio semejante puede aplicarse a las tentaciones en el desierto.

2.- El llamamiento que hizo Jesús a sus discípulos está en discordancia con el sistema seguido con los rabinos, en el cual eran los discípulos los que escogían al maestro. También existe discordancia entre los discípulos de los rabinos y los discípulos de la Iglesia primitiva, porque en ésta eran escogidos como tales quienes tenían fe en Jesús.

3.- A pesar de la admiración de la Iglesia primitiva por los apóstoles se conservó el registro de sus errores y defectos, un ejemplo de ello son las negaciones de Pedro.

3) El criterio de conformidad o continuidad.

Se puede considerar como auténtico un dicho o una acción de Jesús que esté en estrecha conformidad no solamente con su época y ambiente (sea lingüístico, geográfico, social, político, religioso, etc.), sino además y sobre todo que sea perfectamente coherente con la enseñanza esencial de Jesús; como ejemplos tenemos:

a) Continuidad externa, con el ambiente:

1.- Situaciones histórico-políticas que concuerdan con el cuadro narrado por otros autores, con personajes históricos como Cirino, Herodes, Caifás, Pilato, etc.

2.- Situaciones geográficas confirmadas por la Arqueología, tales como Tiberiades, Genesaret, Cafarnaúm, Cesarea de Filipo, etc.

3.- Ambiente cultural: El lenguaje es el que se usaba en la época, arameo en Galilea. La ropa, las costumbres, las habitaciones, los alimentos, los oficios; todo ello propio de Palestina en el tiempo de Jesús.

4.- Situación religiosa: La rivalidad entre fariseos y saduceos, las controversias rabínicas, la espera mesiánica y escatológica, el centralismo cultual del Templo, todo ello confirmado por los escritos apócrifos y los rollos de Qumran.

b) Continuidad interna, con el mensaje:

Habiendo obtenido un núcleo del texto bíblico ya aprobado por el criterio de discontinuidad, es posible ahora completarlo aplicando el criterio de continuidad; así por ejemplo, al analizar el tema del Reino de Dios, el criterio de discontinuidad se aplica a las parábolas, las bienaventuranzas, el Padre Nuestro, etc., y el criterio de continuidad a la utilización de las formas judías de expresión: el pasivo divino (Mc 4,11), el paralelismo antitético (Mt 5,19), etc.

4) El criterio de la explicación necesaria.

Si ante un conjunto considerable de hechos o datos que exigen una situación coherente y suficiente se ofrece una explicación que ilumina y agrupa armónicamente todos estos elementos, podemos decir que estamos en presencia de un dato auténtico. Por ejemplo la actitud de Jesús frente a la Ley y a las autoridades judías, las prerrogativas que se atribuye, la seducción que ejerce, etc., tienen sentido solamente admitiendo en Jesús una personalidad única y trascendente.
Otro ejemplo lo tenemos en la narración de la resurrección de Lázaro, con la que el evangelista Juan ilumina tres hechos: la decisión que tomaron las autoridades judías de terminar con la vida de Jesús (11,47-53); la unción en Betania (12,1-3), que puede explicarse como un gesto de gratitud de María, la hermana de Lázaro, y la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, que el evangelista Juan explica diciendo "*Por eso también salió la gente a su encuentro, porque habían oído que él había realizado aquella señal*".
Este criterio es muy importante en temas que son clave para la Cristología, sobre todo en lo que respecta la la filiación divina. ¿Cómo explicar que desde el comienzo del cristianismo en los Hechos de los Apóstoles, en las Cartas Paulinas, en las fórmulas de la fe, en la predicación, etc., Jesús haya sido presentado siempre como el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios? No es una explicación aceptable decir que esto fue creación de la mucha imaginación de alguien; es más lógico pensar que este acuerdo unánime de los miembros de la Iglesia primitiva tiene su razón de ser en la existencia misma de Jesús.

c) Criterio secundario: el estilo vital de Jesús.

Este criterio trata de seguir el estilo de vida de Jesús, esa huella inimitable que toda persona forma con lo que hace y dice en la vida.

De Jesús, los componentes de estilo de vida se obtienen principalmente por dos caminos: De su lenguaje, que se caracteriza por reflejar la conciencia que tiene de sí mismo respecto a poseer una majestad singular, solemne, sacra, plena de autoridad, pero que a la vez refleja sencillez, bondad, etc. Por otra parte su comportamiento, que siempre muestra amor por los pecadores y compasión por los que sufren y por los oprimidos; y al mismo tiempo una dureza implacable contra los autosuficientes, los hipócritas y los mentirosos; y su actitud, que hace una constante referencia a Dios. El mismo se proclama servidor de todos, buen pastor, amigo de los pobres y de los pequeños, él es el que dice "*Yo os digo...*", "*el que construye sobre mi palabra...*", "*Ven y sígueme...*", "*Levántate, camina...*".

d) Criterios mixtos.

En algunas ocasiones los indicios literarios entran en composición con uno o con varios de los criterios históricos, se trata entonces de un criterio mixto. Hay dos tipos principales de criterios mixtos: los de inteligibilidad interna y los de interpretación diversa.

1. Criterios de inteligibilidad interna del relato:

Cuando un dato evangélico está perfectamente inserto en su contexto inmediato o mediato y es además perfectamente coherente con su estructura interna, es decir, con los elementos que lo componen, se puede pensar que se trata de un dato auténtico. Sin embargo esta condición no basta por sí sola para demostrar la autenticidad de un relato o de un conjunto de perícopas porque

esta situado todavía en el indicio literario; para tener validez en el plano histórico este dato evangélico deberá apoyarse en uno o en varios criterios, ya sean del testimonio múltiple, la discontinuidad, etc., y el conjunto de ellos constituye un criterio mixto.

Tenemos para ejemplo de lo anterior que los cuatro evangelios presentan como motivo de la muerte de Jesús la hostilidad del Sanedrín debido a sus pretensiones de ser el Mesías y de ser igual a Dios (Jn 10,33; Mc 14,60-64). Todos los evangelios señalan también el motivo político de su muerte, y el hecho de que se haya puesto sobre su cruz la inscripción "*El rey de los judíos*". Hay aquí una coherencia interna entre el proceso, la actitud del Sanedrín ante los romanos, y la inscripción puesta en la cruz; esta coherencia interna del relato está además confirmada por el criterio del testimonio múltiple de los tres evangelios sinópticos, del evangelio de Juan y de los Hechos.

2. Interpretación diversa, acuerdo en el fondo:

La diversa interpretación que presenta un evangelio respecto de otro sobre una misma enseñanza o un milagro de Jesús es un fenómeno que corresponde a la actividad redaccional de los evangelistas, pero que en el fondo común nos remonta hasta Jesús mismo; así por ejemplo, el hecho de que Lucas haya subrayado el alcance social de las bienaventuranzas mientras que Mateo haya destacado más bien su sentido moral, permite reconstruir la forma primitiva que más probablemente tuvieron en la tradición oral; sin embargo será la aplicación de los criterios de discontinuidad y de conformidad lo que permitirá pasar de la etapa literaria a la etapa histórica en este ejemplo, pues se trata de un criterio mixto.

Otro ejemplo que podemos citar se encuentra en la parábola del banquete, que en Lucas 14,16-24 significa que los hombres están invitados a la alegría mesiánica presentada bajo la figura conocida de un banquete, pero que desprecian la felicidad prometida por culpa de la atención que prestan a sus necesidades terrenas, entonces los lugares que dejan vacíos los invitados serán ofrecidos a los pobres. Mateo, que escribe para los judeo-cristianos, convierte en 22,1-14 esta misma parábola en una alegoría que se aplica a la historia de Israel: Los judíos invitados a gozar del Reino han despreciado la invitación, han matado a los profetas y han perseguido a los apóstoles, por eso los soldados romanos destruyeron Jerusalén y los gentiles entraron en la fe, ellos van a ocupar los puestos en el Reino que estaban destinados a los judíos. Como se ve, las interpretaciones son diversas, pero hay un fondo común en ambos evangelios, que es la invitación al Reino.

Así es como los criterios del testimonio múltiple y de conformidad apoyan un indicio literario para poder llevarlo al plano histórico.

e) Conclusiones sobre los criterios de historicidad.

La primera conclusión que podemos obtener se refiere al uso de estos criterios. La prueba o demostración de la autenticidad histórica de los evangelios se basa en el uso convergente de varios criterios, y aunque en algún caso concreto se pueda aplicar un criterio concreto, por

ejemplo el del testimonio múltiple, en la mayor parte del material o bien se da la convergencia de varios de ellos, o un solo criterio se ve confirmado por otro. Cuando se trata de los temas principales de los evangelios, por ejemplo el tema del Reino o de los milagros, se encuentran varios de ellos convergentes.

La segunda conclusión se refiere a la extensión y a la calidad del material evangélico atestiguado como auténtico mediante la aplicación de los criterios de autenticidad; este material comprende lo siguiente:

- El ambiente lingüístico, humano, social, político, económico, cultural, jurídico y religioso.

- Las grandes líneas del ministerio de Jesús; los comienzos en Galilea, la exaltación del pueblo y de los apóstoles ante los prodigios realizados, la progresiva falta de comprensión, el ministerio en Jerusalén, el proceso político y religioso, la condenación y muerte.

- Los grandes acontecimientos de la vida de Jesús: el bautismo, las tentaciones, la Transfiguración, la enseñanza sobre la inminente venida del Reino, la invitación a la penitencia y a la conversión, la enseñanza en parábolas, las parábolas del Reino, los milagros y exorcismos como signos del Reino, la traición de Judas, la agonía, la crucifixión, la sepultura, la resurrección.

- Las controversias con los escribas y los fariseos sobre las prescripciones relativas al sábado, la pureza legal, el divorcio, los impuestos.

- La actitud antitética de sencillez y de autoridad, de pureza absoluta y de compasión por los pecadores, por los pobres, los enfermos y los oprimidos; la actitud de servicio llevada hasta la entrega de la vida.

- Las fórmulas de una Cristología obscura, a veces enigmática: El signo de Jonás, el signo del Templo, el Hijo del Hombre, etc.

- Las logia que señalan el rebajamiento de Jesús y lo constituyen inferior a Dios.

- La repulsa de un mesianismo político y temporal. La predicación de un Reino al que se entra por el camino de la penitencia, de la conversión, de la fe.

- Las pretensiones admirables que se manifiestan en las antítesis del Sermón de la Montaña, en las actitudes respecto a las relaciones con Dios, en su identificación con la figura del Hombre profetizado por Daniel.

- La vocación y la misión de los apóstoles, su exaltación y más tarde su falta de comprensión, su traición y su abandono.

Todo este material ya ha sido investigado por diversos autores; y a medida que se vaya investigando mejor irá creciendo el material reconocido como auténtico, hasta llegar a cubrir el Evangelio entero.

La tercera conclusión se refiere a la actitud del historiador respecto a los evangelios. Después de una aplicación rigurosa de los criterios de historicidad se ha visto que no se puede sostener lo que Bultmann decía: "*De Jesús de Nazaret no se sabe nada, o casi nada*"; más aún, no es solamente el criterio de Bultmann lo que debe cambiar, sino que toda la actitud de duda respecto a los evangelios es la que debe modificarse.

Durante casi medio siglo se ha mantenido frente a los evangelios un prejuicio sistemático de sospecha, recayendo siempre sobre ellos el peso de la prueba. Luego de los estudios sobre los criterios de autenticidad histórica que a partir de 1950 se han venido haciendo, ya no es posible sostener esa actitud de los maestros de la sospecha que va en contra de los argumentos mismos de la Historia. Esto quiere decir que está bien fundamentado el presupuesto de que los evangelios merecen toda la confianza, mientras que carece totalmente de fundamento el prejuicio de que los evangelios no son dignos de ella.

5.3. Itinerario para llegar a Jesús a través de los evangelios.

Nuestro objetivo es conocer a Jesús de Nazaret tal como se manifestó durante su vida, tal como lo vieron y conocieron sus primeros testigos, y tal como puede ser pecibido actualmente por el exégeta que trabaja con los medios propios de la Historia. Nuestros evangelios nos presentan realmente unas superestructuras complejas en las que el Jesús de los testigos se ve como recubierto por el Cristo de la fe. La fe en el Señor Jesús como que ha hieratizado al Jesús terreno. Por otra parte, los evangelistas atestiguan un deseo y una necesidad real de arraigar la fe en la Historia; por lo tanto podemos y debemos servirnos de sus textos para dar un salto hacia atrás por el siguiente camino:

1. Punto de partida: la redacción actual de los evangelios (*Redaktionsgeschichte*).

Nuestro punto de partida es el texto actual, pero mientras que la tradición del siglo II considera a los evangelistas como un todo, es decir como cuatro formas de una misma y única Buena Nueva, la *Redaktionsgeschichte*, mediante el examen minucioso de los textos, intenta descubrir en ellos lo que es manifiestamente añadido, bien sea una explicación o una interpretación propia de cada evangelista.

No cabe duda de que lo esencial de cuanto narra cada evangelista le viene de la tradición anterior, pero hay en su texto una parte de redacción, de formulación, de elaboración literaria y teológica que es posesión suya. Sabemos por ejemplo que Marcos se complace en subrayar la falta de comprensión de los apóstoles, mientras que Mateo se muestra más indulgente con ellos.

2. Segunda etapa: La aportación de la comunidad primitiva (*Formengeschichte*).

En una segunda etapa se trata de discernir lo que puede atribuirse a la primera comunidad cristiana, anterior a la redacción de los evangelios. Se intenta ver cómo los ambientes de vida (catequético, litúrgico, misionero, polémico) y las preocupaciones de la Iglesia que predica el evangelio han podido dar a tal palabra, o a tal acontecimiento, una nueva resonancia, una interpretación actualizadora; así por ejemplo, el relato de la multiplicación de los panes revela un ambiente litúrgico y una interpretación eucarística. Se llega de este modo a encontrar la etapa más primitiva, la forma literaria más antigua de la tradición; pero esta investigación se sitúa todavía al nivel de la crítica literaria.

3. Tercera etapa: El nivel de la Historia, con los criterios de historicidad.

En una tercera etapa hay que descubrir lo que pertenece a Jesús; es una investigación del conocimiento mismo con el sentido que revistió en su contexto original, que tiene por objeto saber en qué medida la forma literaria más arcaica nos introduce en la realidad de Jesús. Este es el momento en que se pasa de la predicación en la comunidad primitiva a la vivencia de Jesús; el paso se lleva a cabo recurriendo a los criterios de historicidad, en ese nivel se podrá comprender, por ejemplo, que en el caso de la multiplicación de los panes Jesús pudo haberse visto a sí mismo como el nuevo Moisés que repite el prodigio del maná del desierto.

5.4. Aportación de la Comisión Pontificia Bíblica y la "Dei Verbum", a la solución del problema de la historicidad de los evangelios.

1. La constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II.

El problema de historicidad de los evangelios está tratado en la constitución dogmática Dei Verbum sobre la revelación, la cual ha sido uno de los textos conciliares que han tenido una gestación más laboriosa. El texto definitivo de esta constitución fue la redacción del quinto esquema; el primer esquema comenzó a discutirse el 14 de noviembre de 1962 y la promulgación del texto definitivo se dio en la última sesión del Concilio, el 18 de noviembre de 1965; en el período intermedio hubo una reelaboración continua del esquema hasta que éste alcanzó su forma definitiva; dentro de ese trabajo el problema de la historicidad de los evangelios constituyó uno de los puntos que en mayor grado fueron sometidos a una seria y sucesiva maduración.

2. Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica.

El estudio de la historicidad de los evangelios, que fue encomendado por el Papa Juan XXIII a la Pontificia Comisión Bíblica a fines del año de 1962, no se terminó sino hasta el 21 de abril de 1964 bajo el pontificado de Paulo VI. El resultado de este estudio se tituló *Ïnstrucción sobre la*

verdad histórica de los evangelios" y se inicia con las palabras *Sancta Mater Ecclesia*...". Comienza con una especie de prólogo animado del espíritu alentador y positivo de la caridad cristiana; luego en un primer punto expresa cuál ha de ser el trabajo del exégeta católico y cuáles sus medios para hacer exégesis, y en un segundo punto expone con atención y claridad los tres momentos que atravesaron la vida y la doctrina de Jesús antes de llegar a hasta nosotros.

En el primero de estos dos momentos encontramos a Jesús rodeado de sus discípulos, de aquellos que fueron testigos de sus obras y de sus palabras. En el segundo encontramos a los apóstoles, que enseñados ya por los acontecimientos gloriosos de Cristo, y gracias a la iluminación del Espíritu Santo, exponen la vida de Jesús y repiten sus palabras acomodándolas a las exigencias de sus oyentes. En un tercer momento encontramos a los autores sagrados que pusieron por escrito los evangelios, realizando una labor de síntesis y adaptación para las diversas condiciones de la Iglesia que servían.

Volviendo al texto de la Instrucción Pontificia Bíblica, en él se exponen además ciertas normas para la aplicación de la Sagrada Escritura en la formación de los sacerdotes y en la predicación a los fieles.

3. Aportación de dos documentos a la solución del problema de la historicidad de los evangelios.

Tanto la Instrucción Pontificia como la constitución Dei Verbum, fusionadas en el número 19 de esta última, afirman la historicidad de los evangelios sin ambigüedades, en los términos y con la división en los tres estratos que tuvieron que ser recorridos para su formación definitiva.

a) Actitud ante la historicidad.

Los dos documentos citados tratan abiertamente de la verdad de los dichos y los hechos de Jesús; en ellos se asevera en forma concluyente que los cuatro evangelios trasmiten fielmente lo que Jesús, hijo de Dios, hizo y enseñó. Esto, según lo declara el Concilio, es lo que la Iglesia firme y constantemente ha sostenido y sostiene.

b) Precisión sobre la formación de los evangelios.

Primer paso: Jesús.

Aluden ambos documentos a la elección de los apóstoles (Mc 3,14; Lc 6,13) que le siguieron desde el principio (Lc 24,48; Jn 15,27; He 1,8; 10,39; 13,31). Subraya la Instrucción el sentido de adaptación de Jesús al exponer su doctrina conforme a los métodos y argumentos que se usaban entonces: Jesús se acomodaba a la mentalidad de sus oyentes y hacía que su doctrina se grabase y fuese retenida de memoria por los discípulos. La DV insinúa tan solo este primer estadío, afirmando el sentido de fidelidad de los evangelios al trasmitir lo que Jesús realmente hizo y enseñó.

Segundo paso: Los apóstoles.

Los documentos nos presentan a los apóstoles en su misión de trasmisores del Mensaje desde un ángulo de visión especial: Durante su convivencia con Jesús ellos habían sido testigos de su vida y de su doctrina (Lc 24,48; Jn 15,27); pero para que los apóstoles pudieran lograr un mejor conocimiento de los hechos y de las palabras de Jesús tuvo que intervenir un segundo elemento: el de los acontecimientos gloriosos de Cristo.

Los dos documentos, la Instrucción y la constitución DV, mencionan a Juan 2,22 y 12,16. En estos dos versículos se fija expresamente el momento en que los apóstoles comenzaron a mirar con otros ojos los acontecimientos pasados; en uno, al hablar de la destrucción y la reconstrucción del Templo, dice el evangelista: *"Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, se acordaron los discípulos de que había dicho eso, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús*" (2,22); igualmente, en ocasión de la entrada de Jesús en Jerusalén sobre un asno, dice: *"Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento, pero cuando Jesús fue glorificado cayeron en cuenta de que esto estaba escrito sobre él...*"(12,16).

Tercer paso: Los autores de los evangelios.

Los autores tuvieron una importancia capital en la formación de los evangelios; ellos no fueron simples compiladores de escritos, sino que dejaron su impronta en una redacción propia; hicieron labor de selección, de síntesis y de adaptación de los datos disponibles, conservando la forma de proclamación, la verdad y la sinceridad en sus escritos en orden a conseguir un mismo fin.

6. EL MISTERIO PASCUAL: PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO

INTRODUCCIÓN.

Al resucitar Cristo venció a la muerte de una vez y para siempre. La muerte ya no tendrá dominio sobre Jesús, pues una vez que ha iniciado su vida de resucitado permanecerá así para siempre; por eso la resurrección de Cristo es el único acontecimiento pleno, definitivo, escatológico de toda la historia de la salvación, porque aunque es un hecho que se da en el tiempo y en la historia sin embargo trasciende a la historia y al tiempo, se hace eterno y entra en la dimensión de Dios.

Si la salvación significa para el hombre su comunión con Dios, entonces en la resurrección de Jesús se da el máximo de la salvación que Dios haya ofrecido al hombre, porque en la resurrección de Cristo su humanidad trasciende junto a la divinidad y entonces se da una perfecta unidad del hombre con Dios; esto significa que la humanidad de Jesús ha sido totalmente conservada en su resurrección, porque fue divinizada.

Por eso la resurrección de Cristo es el acontecimiento principal de toda la historia de la salvación. Todo lo sucedido antes de la resurrección había sido provisional, comenzaba pero tenía un fin; así por ejemplo el pueblo de Israel fue liberado de la esclavitud del Faraón y salió de Egipto; ciertamente Dios intervino en ese acto, pero fue un acontecimiento provisional porque más tarde Israel volvería a ser esclavo, ya no de Egipto, pero sí de Asiria y Babilonia.

Al iniciar el estudio de la resurrección de Cristo es importante darnos cuenta desde un principio de que se trata de un hecho sucedido en la historia pero que tiene alcances hasta la eternidad; esto se ve con claridad al comparar entre sí las narraciones que hacen los evangelistas de la pasión y de la resurrección de Jesús.

Hay en todos los evangelios una concordancia en los hechos sucedidos en los últimos días de la vida de Jesús; todos ellos los presentan en el siguiente orden: Jesús entra en Jerusalén, la Ultima Cena, la oración en el Huerto de los Olivos, el juicio del Sanedrín, Jesús ante Pilatos, ante Herodes, nuevamente ante Pilatos, Barrabás, la crucifixión y la sepultura. Esta claridad con que se encuentran descritas la pasión y la muerte de Jesús se comprende porque son acontecimientos que han sucedido y están dentro de la historia. En cambio, cuando los escritos del Nuevo Testamento intentan describir la resurrección tienen que recurrir a las más diversas expresiones para poder narrar la experiencia que vivieron los testigos al ver a Jesús resucitado; y es que este hecho no pertenece a la historia como la pasión y la muerte, sino que se trata de una dimensión nueva jamás sucedida en el devenir humano, y esta experiencia, única en su género, tiene que ser también única en su expresión literaria.

Antes de analizar los diversos pasajes bíblicos que nos hablan de la resurrección, nos detendremos a estudiar los últimos días de la vida de Jesús, para comprender en donde está el valor de su muerte y así entender por qué Dios lo resucitó de entre los muertos.

6.1. LOS ACONTECIMIENTOS

Veamos ahora lo sucedido con Jesús y sus discípulos durante los últimos días de la vida terrena del Maestro, para ello seguiremos los pasos que nos narran los evangelios, buscando la razón de ser de esos pasos; después nos acercaremos a la experiencia personal de Jesús internamente, tratando de ver cuales fueron sus sentimientos poco antes de morir, todo esto hecho con el fin de valorar la muerte de Jesús en su significado teológico.

6.1.1. Los últimos días de Jesús sobre la tierra.

La última etapa de la vida de Jesús comienza cuando llega con sus discípulos a Jerusalén para celebrar la Pascua Judía (Cf. Mc 11.1-11 y paralelos). Jesús es el **Rabí** (Maestro) de un grupo de discípulos a los ha venido enseñando su doctrina y conviviendo con ellos desde hace dos o tres años; ahora han llegado juntos a Jerusalén para la celebración que se aproxima. Los discípulos han aprendido durante esos años a entender las acciones de su Maestro y a escuchar su doctrina. En Israel era frecuente encontrar grupos de maestros y discípulos como este.

Jesús ha tenido la intención de fundar su propia Iglesia, por eso es que llamó a sus discípulos y los enseñó con su comportamiento y su palabra. Esta misión de fundar la Iglesia la fue descubriendo por ser Hijo de Dios; al final —después de su muerte— resultaría hecha realidad, pero en esos días de su pasión Jesús como hombre debió sufrir enormemente la sensación de no haber cumplido su misión, la cual habría ido descubriendo poco a poco y de la cual estaría ya plenamente seguro, tal como se lo había demostrado a sus discípulos.

Los judíos celebran cada año la Pascua para conmemorar la intervención de Dios que los salvó de la esclavitud en Egipto. Esta había sido la mayor intervención de Dios en toda la historia del pueblo de Israel, y por eso los judíos festejaban cada año en Jerusalén, donde se encontraba el Templo, el recuerdo de la maravilla que Dios había obrado con su pueblo. Jesús y sus doce discípulos llegaron a Jerusalén para celebrar la Pascua y regresar a Galilea donde continuaría su predicación y su enseñanza, pero todo habría de cambiar en unas cuantas horas; los acontecimientos se desenvolvieron de tal manera y con tal rapidez que todos quedaron desconcertados.

6.1.1.1. Semana judía y semana actual.

Veamos ahora en un cuadro los pasos seguidos por Jesús en Jerusalén, considerando un des-fase entre los días de la semana judía y la cristiana, pues en aquel tiempo los judíos contaban la duración de los días a partir de una puesta del sol, y su terminación hasta la siguiente.

La primera columna de la tabla siguiente nos indica el día judío; en la segunda aparece el mismo día, pero dividido en dos partes, inicio y fin, con el propósito de compararlo con las partes de nuestro día actual. En la tercera columna se indican los días de nuestra semana actual divididos también en dos partes: día, que comprende desde el amanecer hasta que oscurece, y noche hasta

un nuevo amanecer, ubicando en ellos los últimos acontecimientos de la vida de Jesús en la parte que les corresponde.

Semana Judía:	**Semana Cristiana:**	**Suceso:**
Jueves	Inicio: noche del miércoles. Fin: atardecer del jueves:	**<u>Por la tarde</u>:** La Ultima Cena. Oración en Huerto de los Olivos.
Viernes	Inicio: jueves en la noche: Fin: viernes al anochecer:	**<u>Por la noche:</u>** Arresto de Jesús y juicio ante el Sanedrín I. (Lc 22,54; Jn 18,13-24). Por la mañana: Juicio Sanedrín II (Mt 26,57-66; Lc 22,66-71) Jesús ante Pilatos I (Lc 23,2-7) Jesús ante Herodes (Lc 23,13-24) Jesús ante Pilatos II (Lc 23,13-24). Muerte en la cruz hacia las 3 PM. Sepultura, antes de del anochecer.
Sábado	Inicio: viernes en la noche Fin: sábado al atardecer.	Jesús está en el sepulcro, sus discípulos se encuentran escondidos.
Domingo	Inicio: sábado por la noche. Fin: domingo al anochecer	Jesús RESUCITA.

Antes de analizar los diversos pasajes bíblicos que nos hablan de la resurrección, nos detendremos a estudiar los últimos días de la vida de Jesús para poder comprender en donde está el valor de su muerte, y así entender por qué Dios lo resucitó de entre los muertos.

6.1.1.2. La Última Cena.

En la tarde de nuestro jueves se reunió Jesús con sus discípulos en Jerusalén para cenar, sería la última vez que lo hiciera. Para entonces ya se había dado cuenta de que el Sanedrín lo buscaba.

El Sanedrín era la máxima autoridad religiosa y civil de Israel; estaba formado por el Sumo Sacerdote, un grupo de saduceos, un grupo de fariseos y algunos ancianos de la aristocracia laica. Como autoridad máxima judía, el Sanedrín se vio obligado a intervenir por las manifestaciones provocadas al llegar Jesús a la ciudad, y luego al presentarse en el Templo. No lo hizo de inmediato porque sus miembros tenían miedo a la reacción del pueblo sobre el cual Jesús ciertamente ejercía influencia (Cf. Mt 21,14ss; Lc 19,47-48; Jn 12,19), pero una vez decidido a intervenir tenía que hacerlo antes de que comenzara el sábado en que se celebraba la Pascua, pues no hubiera sido posible hacerlo durante la fiesta, por motivos religiosos. Entonces

convinieron los miembros del Sanedrín con Judas Iscariote su traición y la entrega de su Maestro en un lugar apartado.

6.1.1.3. En el Huerto de los Olivos.

Después de cenar, Jesús y sus discípulos se dirigieron al Huerto de los Olivos para orar, porque Jesús sentía preocupación y angustia (Mc 14,33), tanto que llegó a exclamar en su oración "*Padre, todo es posible para tí, aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú*" (Mc 14,36).

Los discípulos no comprendían lo que iba a suceder y se quedaron dormidos; llegó entonces la gente armada que había enviado el Sanedrín a prender a Jesús, y Judas lo entregó con un beso (Mc14,44-45). Jesús quedó hecho prisionero y sus discípulos huyeron (Mc 14,50). Después de esto Jesús tendría que caminar solo hacia la cruz.

Es importante darse cuenta de la traición de Judas, de la reacción de los discípulos y de las posteriores negaciones de Pedro. En la reacción de los discípulos se constata que todo lo que Jesús había enseñado y hecho no fue suficiente para confirmarles la fe en que él era el Hijo de Dios. Aparentemente, al menos por esos días, no estaban convencidos de la divinidad de Jesús, y es que ella no era nada sencillo de entender.

El pueblo de Israel había sido depositario de la revelación de Dios por más de mil años, y estaba firmemente convencido de ser su pueblo elegido (Ex 6,6ss), pero según la revelación con-tenida en el Antiguo Testamento Dios era un ser trascendente, omnipotente, eterno, y por lo mismo extraño y lejano para el mundo y para el hombre, al grado de que los israelitas ni siquiera se atrevían a pronunciar su nombre. Es cierto que Yahweh, Dios, se manifestó en varias ocasiones al pueblo de Israel, pero nunca descendió en lo personal al mundo, sino que se comunicaba con el pueblo a través de la nube, de los ángeles, del sueño, etc. Ahora Jesús, con sus treinta años de edad, se presenta en medio del pueblo predicando que es el Hijo de Dios, y dirigiéndose a él como un niño se dirigiría a su padre, diciéndole Abbá, hablándole con una de las palabras más familiares que los niños pequeños aprendían a pronunciar. El que Jesús llamara a Dios Abbá era una verdadera blasfemia, una locura y un escándalo, y el que un hombre se considerara Hijo de Dios, y así lo predicara, era algo sencillamente insoportable para los dirigentes religiosos del pueblo judío.

Por otra parte Israel esperaba, y espera todavía, un Mesías, si, pero de una personalidad totalmente opuesta a la de Jesús; esperaba un Mesías fuerte, a un hombre con poderes divinos que fuera capaz de llevar al pueblo hacia su libertad independizándolo del dominio romano; que le uniera política y religiosamente, que le diera prosperidad y bienestar; y Jesús fue todo lo contrario. Esto explica la razón que tenía el Sanedrín para tratar de acabar con la vida de Jesús, ya que encontraba que su predicación y su persona se apartaban radicalmente de sus expectativas religiosas.

Jesús rompía con todos los moldes, su mensaje no tenía cabida en el Antiguo Testamento. Sería demasiado pedir que el Sanedrín pudiera comprender lo que estaba sucediendo con Jesús; sus

propios discípulos, que lo conocieron y convivieron con él, y que le vieron hacer tantos milagros, no lo comprendieron: Judas lo traicionó, Pedro lo negó, y los demás lo abandonaron, ¿qué otra cosa iba a hacer el Sanedrín?

Jesús se quedó solo prácticamente desde el Huerto de los Olivos, incomprendido por los apóstoles y por los judíos tendría que caminar solo hacia la cruz y la muerte; desde ahora contemplamos el paso tan difícil que debió dar Jesús.

A lo largo de la historia de la salvación Dios había pedido cosas difíciles: a Moisés le pidió que liberara a todo un pueblo del poder del Faraón, a Abraham que sacrificara a su hijo Isaac, a María que aceptara ser la madre del Hijo de Dios, etc., pero a todos ellos Dios los protegió; a Jesús no, a Jesús nadie le acompañó hasta su muerte, y fue una muerte horrible.

En el capítulo siguiente, al tratar sobre la actitud interna de Jesús en los últimos días, veremos el significado de la traición de Judas, de las negaciones de Pedro y de la cobardía de los demás discípulos.

6.1.1.4. Arresto de Jesús.

"*Todavía estaba hablando, cuando de pronto llegó Judas, uno de los Doce, acompañado de un grupo con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes, de los escribas y de los ancianos. El que le iba a entregar les había dado esta contraseña: Aquel a quien yo dé un beso, ése es, prendedle y llevadle con cautela. Nada más llegar, se acerca a él y le dice: Rabbí, y le dio un beso. Ellos le echaron mano y le prendieron*" (Mc 14,34-46).

El pueblo judío había sido conquistado por el imperio romano desde el año 63 a.C.; con él, al igual que con todas sus colonias, la forma de dominio seguida fue de un gran respeto hacia sus instituciones políticas y religiosas, y en general hacia sus valores culturales, militares, etc. La táctica romana de dominio consistía en tener un representante en el país, llamado Procurador, y varias legiones de soldados encargados de imponer y conservar la paz, tanto militar como diplomática-mente, para que el pueblo pudiera trabajar y pagar sus tributos al Emperador. Por eso el Sanedrín, como máxima autoridad civil y religiosa de Israel, tenía cierta libertad de acción; contaba incluso con un pequeño ejército con el cual podía imponer el orden entre los judíos, pero que era insuficiente en número para enfrentarse a las legiones romanas.

Junto con sus soldados, el Sanedrín envió a un grupo de personas encargadas de hacer aparecer el arresto de Jesús como consecuencia de una pequeña revuelta callejera.

6.1.1.5. Sanedrín I.

"*Los que prendieron a Jesús le llevaron ante el Sumo Sacerdote Caifás, donde se habían reunido los escribas y los ancianos... Entonces el Sumo Sacerdote rasgó sus vestidos y dijo: ¡Ha blasfemado! ¿Qué os parece? Respondieron ellos diciendo: Es reo de muerte"* (Mt 26,57 y 65-66).

"*Caifás era el que aconsejó a los judíos que convenía que muriera un solo hombre por el pueblo*" (Jn 18,14).

Jesús fue llevado ante el Sanedrín por primera vez el mismo jueves en la noche; a partir de entonces el procedimiento seguido para juzgarlo fue totalmente ilegal. La legislación judía prescribía que los delitos mayores, los merecedores de la pena capital, se examinaran solamente de día, nunca en tiempo de fiestas y nunca en el transcurso de solo día. Además, los judíos estaban auto-rizados para dar muerte ellos mismos a un reo por blasfemia mediante el procedimiento de lapidación (He 7,55s); sin embargo lo entregaron a Poncio Pilatos para ser crucificado, lo cual indica que la intención del Sanedrín era otra que simplemente la de ejecutar a un blasfemo, y es que Jesús había adquirido tal renombre que los judíos tenían miedo de echarse al pueblo encima en caso de ordenar ellos que fuera lapidado, por eso les era más conveniente hacer que lo condenaran los roma-nos por motivos aparentemente políticos.

El mismo jueves por la noche el Sanedrín declaró a Jesús reo de muerte, como lo comenta el evangelio de Mateo, y sus miembros discutieron acerca de la acusación. La sentencia que reporta el evangelio de Juan en 18,14 nos da la clave del resultado: "*...convenía que muriera un solo hombre por el pueblo*".

Las acusaciones presentadas contra Jesús fueron muchas: Considerarse Hijo de Dios, considerarse el Mesías, correr a los vendedores y cambistas del Templo, predecir la destrucción de su edificio, llamar Abbá a Dios, pretender tener poder de perdonar los pecados, etc. La verdad es que Jesús con su actuación ponía en tela de juicio toda la religión judía, y esto resultaba intolerable para el Sanedrín, de allí la frase del Sumo Sacerdote, era mejor que muriera Jesús y no que todo el pueblo se viera afectado en la base misma de su religión.

La primera reunión con Jesús esa noche fue para declararlo reo de muerte, pero el Sanedrín quiso que muriera crucificado por los romanos y no lapidado por los judíos.

6.1.1.6. Sanedrín II.

"*Llegada la mañana, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo celebraron consejo contra Jesús para darle muerte. Y después de atarle le llevaron y le entregaron al Procurador Pilatos*" (Mt 27,1-2).

El viernes por la mañana se reunió por segunda vez el Sanedrín para preparar la estrategia que seguirían para acusar a Jesús ante Poncio Pilatos. En esta segunda reunión las acusaciones cambiaron totalmente respecto a las que se habían presentado la noche anterior: Acusarían a Jesús de no querer pagar los impuestos y de proclamarse Rey de los judíos, en oposición al Emperador romano; incurriría entonces en el grave delito de rebelión contra la autoridad imperial y merecería el castigo de morir en la cruz (Cf. Lc 23,2-3).

6.1.1.7. Poncio Pilato I.

"*Comenzaron a acusarle diciendo: Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributos al César y diciendo que él es Cristo Rey. Pilatos le preguntó: ¿Eres tú el Rey de los judíos? El le respondió: Si, tu lo dices. Pilatos dijo a los sumos sacerdotes y a la gente: Ningún delito encuentro en este hombre. Pero ellos insistían diciendo: Solivianta al pueblo, enseñando por toda Judea, desde Galilea, donde comenzó, hasta aquí. Al oír esto, Pilatos preguntó si aquel hombre era Galileo. Y, al saber que era de la jurisdicción de Herodes, le remitió a Herodes, que por aquellos días estaba también en Jerusalén*" (Lc 23,2-7).

El evangelio de Lucas nos informa de una primer comparecencia de Jesús ante Pilatos, quien lo encuentra inocente pero lo envía ante Herodes por ser originario de Galilea; a su vez, Herodes no quiere juzgarlo y lo regresa al Procurador Pilatos. Los otros tres evangelistas condensan estos hechos en una sola presentación ante Pilatos, sin mencionar la visita a Herodes.

La actitud y las palabras de Pilatos nos muestran que él no encuentra culpa en Jesús y que se ha dado cuenta de su inocencia desde el primer momento que lo vio, sin embargo como Procurador romano debe buscar la paz en su territorio, y un punto clave para ello es conservar las buenas relaciones con el Sanedrín; de allí su táctica evasiva de enviar a Jesús con Herodes, y luego de dar al pueblo a escoger entre la libertad de Jesús y la de Barrabás. Desde su posición como funcionario romano Pilatos no cree que Jesús se haya rebelado contra el imperio, pero sí capta lo importante que es para el Sanedrín condenar a Jesús, por eso al final terminará lavándose las manos en señal de que el castigo impuesto ha sido por complacer a los judíos y no por las acusaciones hechas a Jesús.

6.1.1.8. Herodes.

"*Cuando Herodes vio a Jesús se alegró mucho, pues hacía largo tiempo que deseaba verle por las cosas que oía de él, y esperaba presenciar alguna señal que él hiciera. Le preguntó con mucha palabrería, pero él no respondió nada. Estaban allí los sumos sacerdotes y los escribas acusándole con insistencia. Pero Herodes, con su guardia, después de despreciarle y burlarse de él, le puso un espléndido vestido y le remitió a Pilato*" (Lc 23,8-11).

A la muerte de Herodes el Grande, en el año 4 a.C., el Emperador Augusto hizo que se cumplieran sus disposiciones testamentarias y dividió el reino entre sus hijos, dando la zona nor-occidental a Herodes Filipo, la Galilea a Herodes Antipas, y Samaria y Judea a Arquelao. En el año 6 d.C., ante la incapacidad de Arquelao como gobernante, se añadieron Judea y Samaria a la provincia de Siria y quedaron bajo el mando del Procurador de Siria; es por eso que cuando ocurrió la pasión de Jesús el sur de Palestina estaba gobernado por Poncio Pilato, mientras que Galilea lo era por Herodes Antipas, aunque éste también estaba sometido al Imperio Romano; todo esto nos lo confirma Lucas en 3,1: "*En el año quince del imperio de Tiberio César siendo Poncio Pilato Procurador de Judea, y Herodes Tetrarca de Galilea...*".

Poncio Pilatos, al saber que Jesús era de Galilea, y en un intento por disuadir al Sanedrín de sus acusaciones, envió al prisionero ante Herodes Antipas aprovechando que éste, como él mismo, se

encontraba en Jerusalén con motivo de la fiesta de Pascua. Por su parte Herodes también se dio cuenta de la responsabilidad que le pasaba Pilato; él tenía poder para mandar lapidar a Jesús, pero en conciencia no podía hacerse cargo de ejecutar el plan del Sanedrín, por lo que decidió regresarlo al Procurador.

6.1.1.9. Pilato II.

"*Pilatos convocó a los sumos sacerdotes, a los magistrados y al pueblo y les dijo: Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, pero yo lo he interrogado delante de vosotros y no he hallado en este hombre ninguno de los delitos de que lo acusáis. Ni tampoco Herodes, porque nos lo ha remitido. Nada ha hecho, pues, que merezca la muerte. Así que le castigaré y le soltaré. Toda la muchedumbre se puso a gritar a una: ¡Fuera ése, suéltanos a Barrabás! Este había sido encarcelado por un motín que hubo en la ciudad y por asesinato. Pilato les habló de nuevo, intentando liberar a Jesús, pero ellos seguían gritando: ¡Crucifícale, crucifícale...*" (Lc 23,13-21).

En este pasaje vemos cómo Pilatos, en su intento por no ejecutar a Jesús, recurre a la costumbre de dejar en libertad a un prisionero como regalo romano a los judíos por la celebración de la Pascua, pues Pilatos sigue convencido de la inocencia de Jesús. Ante esta actitud, el Sanedrín se encarga de difundir entre el pueblo instrucciones para que se grite pidiendo la libertad de Barrabás y la condenación de Jesús; entonces, cuando Pilatos pregunta a la muchedumbre cuál de los dos prisioneros debe ser puesto en libertad, todos responden en favor de Barrabás. Tal vez en otras circunstancias los judíos no habrían aceptado la liberación de un asesino, sin embargo el Sanedrín veía en Jesús un peligro mucho mayor que el que ofrecía Barrabás, ya que Jesús con su doctrina cuestionaba todo el fundamento de la religión judía, según la entendían los maestros de la Ley.

Pilatos, habiendo agotado todos sus recursos, viendo la insistencia del Sanedrín y teniendo como prioridad el salvaguardar la paz en la región a su cargo, en un último intento preguntó: "*Y ¿qué voy a hacer con el que llamáis Rey de los judíos?*".

6.1.1.10. La crucifixión.

"*Pilatos entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús, después de azotarle, para que fuera crucificado*" (Mc 15,15).

La crucifixión era el castigo que los romanos daban por los delitos más graves, como la rebelión o el asesinato; lo aplicaban para hacer desistir a la población de cometer esos delitos, y para ello los reos eran puestos en el suplicio en sitios donde pudieran ser vistos por mucha gente. Era común que antes de la crucifixión se diera a los condenados un trago de vino con alguna droga que adormecería sus conciencias y atenuaría su sufrimiento, pero Jesús lo rechazó; también era una tradición que los soldados encargados de la ejecución se repartieran las ropas de los condenados, como sucedió con Jesús. Estos dos hechos adquirieron, vistos a la luz de las

profecías de los Salmos del Dolor (22,19 y 69,22), una especial importancia para los evangelistas que vieron en ellos su cabal cumplimiento.

También era costumbre colocar sobre el crucificado un letrero en el que se indicaba la causa de su condena. San Juan en 19,19 recuerda que la tabla de la acusación de Jesús contenía una inscripción el hebreo, griego y latín que decía: "*Jesús Nazareno, el Rey de los Judíos*".

Los signos extraordinarios que según los evangelios acompañaron a la muerte de Cristo quieren ser testimonio de que una nueva era ha comenzado: Las tinieblas que se extendieron por todo el país y la ruptura de la cortina del Templo que cubría al Sancta Sanctorum, lugar santísimo donde solamente el Sumo Sacerdote podía entrar para ofrecer el sacrificio expiatorio. Estas señales son expresión y símbolo de que la Antigua Alianza había terminado y comenzaba un nuevo orden divino (Cf. Heb 8,6-13). También es testimonio de ello la confesión del centurión romano al pie de la cruz: "*Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios*" (Mc 15,39); en ella vemos que en el momento en que el pueblo judío dejaba que su Mesías muriera en manos de los romanos, surgió la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios en labios de uno sus verdugos.

6.1.1.11. La sepultura.

Por lo general la muerte de los crucificados ocurría después de largas horas, cuando que-daban exhaustos. Normalmente eran sepultados en fosas comunes ubicadas en sitios apartados, pero la valiente intervención de José de Arimatea evitó que a Jesús le fuera dada esa clase de sepultura: él fue donde Poncio Pilatos y le pidió el cuerpo de Jesús para sepultarlo en una tumba de su propiedad, excavada en la roca (Cf. Mc 15,42s).

La relación que escribieron los evangelistas sobre la sepultura de Jesús es sobria, concisa y objetiva, pero precisamente es así como la sepultura se convierte en la confirmación oficial de su muerte. La sepultura es una consecuencia de la muerte, es la muerte llevada a su consumación perceptible para los sobrevivientes; el entierro manifiesta en forma visible la partida del hombre de este mundo, su separación definitiva de la sociedad humana; el entierro es la última despedida que los sobrevivientes harán al difunto. Se trata de una separación definitiva que fue vista por San Pablo como la ruptura final del hombre con el pecado del mundo.

6.1.2. Valor teológico de la muerte de Jesús.

6.1.2.1. Introducción.

Analizamos en las páginas anteriores los últimos momentos de la vida terrena de Jesús contemplados desde un punto de vista externo, es decir desde el proceso seguido contra Jesús por el Sanedrín y por Poncio Pilatos, y las razones que los judíos y romanos tuvieron para condenarlo a morir en la cruz. En esta sección se tratará de ver cómo sufrió Jesús su muerte y qué experiencia humana le significó; de esta manera podremos comprender, por una parte, la generosidad de

Dios, y por la otra el valor insustituible que tuvo la muerte de Jesús en la cruz para la salvación de los hombres. Para descubrir esta experiencia interna de Jesús hemos de recurrir a la figura del Siervo de Yahweh presentada en el Antiguo Testamento.

6.1.2.2. El Siervo de Yahweh.

a) Los cuatro himnos del Siervo.

La figura del Siervo de Yahweh se encuentra escrita en el libro del profeta Isaías, en la forma de cuatro himnos o cantos: Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13 a 53,12; de estos cuatro himnos es el cuarto el que está más lleno de dramatismo y el que mejor delinea la figura del Siervo, dice:

"*He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera. Así como se asombraron de él muchos, pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre ni su apariencia era humana, otro tanto se admirarán muchas naciones; ante él cerrarán los reyes la boca, pues lo que nunca se les contó verán, y lo que nunca oyeron reconocerán ¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo de Yahweh ¿a quién se le reveló? Creció como un retoño delante de él, como la raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; y no tenía aspecto que pudiéramos estimar*".

"*Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta*".

"*Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino y Yahweh descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco él abrió la boca*".

"*Tras el arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido; y se puso su sepultura entre los malvados y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello ni hubo engaño en su boca. Mas plugo a Yahweh quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahweh se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma, verá la luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi Siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará.*

Por eso le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos, e intercedió por los rebeldes".

Este cuarto himno, así como los tres que le preceden, fueron escritos en una de las épocas más difíciles de la relación que vivió el pueblo de Israel con Dios. Yahweh había prometido a su

pueblo darle una numerosa descendencia, una tierra propia para que la habitara, un Rey, una Ley y un Templo:

Promesa de descendencia numerosa:	*1800 a.C*	*A Abraham.*
Promesa de un territorio propio:	*1200 a.C.*	*A Moisés y Josué*
Promesa de una Ley:	*1170 a.C.*	*A Moisés.*
Promesa de una gran dinastía:	*1000 a.C.*	*A David.*
A David.	*950 a.C.*	*A Salomón.*

Todas estas promesas le había cumplido Dios a Israel como pueblo, sin embargo él no supo corresponder a esa generosidad, no cumplió la parte que le correspondía, fue infiel a su Dios (Cf. Ez 16,23s). Por esa falta de correspondencia Yahweh quitó a Israel todas las promesas que le había cumplido; esto sucedió históricamente en el año 586 a.C., fecha en la que Babilonia conquistó a Israel, destruyó el Templo de Jerusalén, deportó a su Rey y a la mayor parte del pueblo apropiándose su territorio, le suprimió la Ley que había recibido Moisés y le obligó a seguir la propia de Babilonia; finalmente hizo que los israelitas tuvieran que casarse con babilonios, perdiendo así la pureza de su raza. Fue en la amargura de este exilio cuando un profeta escribió los cantos del Siervo de Yahweh.

El profeta Isaías expresa en estos cantos la experiencia dolorosa de un pueblo que se ve abandonado por su Dios (Is 40-55). Los sufrimientos y las calamidades del Siervo reflejan la situación que afronta el pueblo de Israel al tener que vivir la amarga experiencia de su exilio en Babilonia, la cual acepta como un castigo por su infidelidad. En ese momento de dolor, abandono y sufrimiento, Dios la da a su pueblo una esperanza que el Deutero-Isaías recoge en la figura del Siervo de Yahweh.

b) Contenido doctrinal de los cantos del Siervo de Yahweh.

El Siervo de Yahweh:

1.- Es inocente, no tiene culpa (53,9).

2.- Carga con las culpas de los demás (53,7): "*Yahweh descargó sobre él las culpas de todos nosotros*".

3.- No reclama (42,2): "*No vociferará ni alzará el tono, y no hará oír en la calle su voz*".
(50,6): "*Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban y mis mejillas a los que mesaban mi barba*"

4.- Dios mismo le infringió este sufrimiento (53,6): "*Yahweh descargó sobre él la culpa de todos nosotros*", (53,10): "*Mas plugo a Yahweh quebrantarle con dolencias*".

5.- Lo abandonaron los suyos (49,7): "*Aquel cuya vida es despreciada y es abominado de las gentes*".

6.- Dios mismo lo abandonó (49,4): "*Pues yo decía: Por poco me he fatigado, en vano e inútilmente mi vigor he gastado ¿De veras Yahweh se ocupa de mi causa, y mi Dios de mi trabajo?*

7.- Y Dios le había encomendado una misión (42,3s): "*Lealmente hará justicia; no desmayará ni se quebrará hasta implantar en la tierra el derecho, y su instrucción atenderán las islas. Así dice Dios...*"

8.- Su vida termina en el más completo abandono, sin haber podido descubrir para qué lo había llamado Dios. Ya muerto es enterrado entre los malhechores (53,9): "*Y se puso su sepultura entre los malvados*".

c) Valor salvífico del sufrimiento del Siervo.

El sufrimiento del Siervo se convierte en causa de salvación para los demás, y al padecer en favor de los otros lo hace también en favor suyo; al cargar con la culpa, la anula; queda así puesta la condición necesaria para la salvación designada metafóricamente como una curación: "*El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados*" (53,5).

La salvación que da el Siervo de Yahweh consiste en un estado de seguridad, que resulta del apaciguamiento ((**shalom** = paz) instaurado en todos los ámbitos de la vida humana y que, como lo muestran sobre todo las descripciones bíblicas del estado original y de la salvación escatológica, se debe en último término a la paz con Dios; y la paz, para la Biblia, es un estado de armonía de todas las relaciones del hombre con Dios, con los demás seres humanos y con la naturaleza.

La obra y la salvación del Siervo tendrán un éxito perdurable. Esta idea del éxito final luego de pasar por todas las dificultades se encuentra en los poemas del Siervo (42,2; 49,4; 50,7s) y culmina con la proclamación de Yahweh en el Canto cuarto; en él, el Siervo obtendrá un éxito inaudito e inesperado, para maravilla de los pueblos y reyes "*subirá y crecerá mucho*" (52,13s). Este éxito se ilustra mediante dos series de imágenes típicamente bíblicas: una pertenece al ámbito militar por tratarse de una victoria en batalla, "*le dará una multitud como parte, y tendrá como despojo una muchedumbre*"; la otra está tomada del ámbito forense y se refiere a la victoria de su causa ante el tribunal, cuando finalmente el Siervo sea reconocido como justo (53,11).

La exaltación, victoria o justificación del Siervo consiste en que "*verá la luz*" (53,11). En el lenguaje de la Biblia y del Oriente antiguo esto significa que vivirá y "*prolongará sus años*" (53,10); el Siervo podrá incluso trasmitir la vida después de la muerte: "*Verá su descendencia*" (53,10); así el Siervo vuelto a la vida transmitirá esa vida , y siendo justo justificará a Israel. En cuanto sea exaltado, ejercerá la misión de mediador entre Dios y los hombres.

6.1.2.3. La muerte de Jesús y la figura del Siervo.

La muerte de Jesús nos hace ver que su misión no es otra que la descrita para el Siervo de Yahweh, ya que él hizo realidad aquello que en el libro del profeta Isaías era solamente una promesa. Jesús es el Siervo de Yahweh, y su figura como tal ejerció un influjo notable en la Cristología del Nuevo Testamento (Cf Mc 1,11; 10,45; Lc 22,37; 24,25-26; He 3,13-18; 8,26-36; I Cor 15,3; 2 Cor 5,21; Fil 2,7; Heb 9,28).

Jesús, al igual que el Siervo, es inocente; por eso Pilatos se lava las manos. Jesús carga con las culpas de los demás: "*Cristo murió por nuestros pecados*" (I Cor 15,3). Jesús no reclama: "*pero no sea lo que yo quiero, sino lo que tu quieras*" (Mc 14,36). Dios mismo le infringe este sufrimiento: "*¡Abba, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa...*". Lo abandonaron los suyos, Pedro no negó (Mc 14,66-72), Judas lo traicionó, sus demás discípulos se escondieron (Mc 14,50), Dios mismo parece haberlo abandonado: "*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?".*

La muerte de Jesús tiene valor por haberse cumplido en ella la profecía del Siervo de Yahweh y no por el sufrimiento físico que implicó, pues muchos otros también sufrieron el dolor tremendo de ser crucificados, y otras personas han padecido enfermedades muy dolorosas por un tiempo más largo que el que duraba el tormento de la crucifixión. La vida y la muerte de Jesús tienen un enorme valor por la confianza que durante ellas demostró en su Padre Dios, una confianza sin límites llevada hasta el extremo.

Tratemos ahora de comprender lo que pasaba en el interior de Jesús durante sus últimos días.

Jesús, a medida que iba creciendo y desarrollándose, descubría su divinidad. Este descubrimiento no debe haberle sido sencillo de aceptar, porque como ser humano era igual a nosotros y por lo tanto tenía nuestra misma anatomía y nuestra misma forma de pensar, de tal manera que para poder juzgar algo necesitaba contar con elementos; su juicio era limitado pues como humano no podía adivinar el futuro, ni predecirlo, ni conocer lo que las personas sentían y pensaban. Era de nuestra misma condición en todo, menos en el pecado. Como Dios, en cambio, lo sabía todo, podía comprender las cosas presentes, las pasadas y las futuras; era omnisciente y omnipotente.

Cuando Jesús comenzó a descubrirse como Dios, cuando comenzó a notar que Dios estaba presente en él, tuvo que ir poco a poco aprendiendo a traducir su divinidad a términos de su humanidad; es como el caso de un místico que tenga una experiencia muy fuerte de Dios, que tiene que aprender a expresarla con la lógica y dentro de las categorías humanas para que sea comprensible a los demás.

Jesús siempre fue Dios, desde su nacimiento hasta su muerte, desde antes de encarnarse hasta después de ser glorificado en la Resurrección, pero como hombre verdadero tuvo que pasar por un proceso humano para comprender su divinidad; podríamos decir que a medida que iba creciendo, humanamente hablando, aprendía a comprender a Dios y a convivir con él.

El conocimiento pleno de su misión en el mundo fue manifestado por Jesús en la sinagoga de Nazaret, en una ocasión que ha sido recordada por Lucas en 4,16-21: "*Vino Jesús a Nazaret, donde se había criado*, *y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías, y desenrollando el volumen,*

halló el pasaje donde estaba escrito: 'El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado para proclamar la liberación a los cautivos y dar la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor'. Enrollado el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó a decirles: 'Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy" A continuación Jesús manifestó a los presentes que en él se cumplía todo aquello que el profeta Isaías había escrito muchos años antes. Se trata este texto de una profecía de carácter mesiánico, y si Jesús se la aplicó es porque tenía la certeza de ser el Mesías, el Salvador de los hombres.

Tomando el cuenta que Jesús se había descubierto como el Hijo de Dios, a quien llamaba *Abba*, el haberse identificado en la sinagoga como el Mesías y Salvador profetizado por Isaías no puede reducirse a un momento de emoción religiosa, sino a una realidad comprendida que también es aceptada por Pedro en Mc 8,27-29 cuando Jesús pregunta "*¿Quién dicen los hombres que soy yo?. Ellos le dijeron, unos, que Juan el Bautista; otros que Elías; otros que uno de los profetas. Y él les preguntaba: y vosotros ¿quién decís que soy yo?. Pedro le contesta: 'Tú eres el Cristo...*"

A lo largo de su vida Jesús se ha descubierto ser el Hijo de Dios y se ha percatado de su misión como Mesías, sin embargo en el momento en que se encuentre próximo a morir todo habrá de cuestionarlo, pues se verá traicionado por Judas, negado por Pedro y abandonado por todos los suyos. Ya desde su oración en el huerto de Getsemaní Jesús comienza a sentir una terrible angustia humana, y se dirige al Padre: "*Abba, todo es posible para tí; aparta de mí esta copa...*" (Mc 14,36). El hecho de que estas palabras hayan sido conservadas en arameo es prueba de que se trasmiten tal como fueron dichas por Jesús; en ellas manifiesta el horror tremendo que experimenta al ver que su existencia terminará en la cruz, y lo que es peor, sentir que allí fracasará su misión. Luego, en sus últimos momentos, apelará al Padre pensando que también El le ha abandonado: "*Eloi, Eloi, ¿lema sabactani?*", Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?, palabras que el evangelista Marcos conservó también en arameo, la lengua madre de Jesús.

La muerte de Jesús es una tremenda desilusión porque implica que todo aquello que había experimentado como Hijo de Dios venía a convertirse en una mera ilusión; su muerte en la cruz implicaba que había fracasado en el cumplimiento de su misión, que ni era el Hijo de Dios, ni el Mesías, ni el Salvador. Esta desilusión es la que sentía Jesús, el hombre, aquel viernes en que era sentenciado a muerte por Poncio Pilatos; pero sería el hecho de continuar hasta la cruz a pesar del abandono de los suyos, de obedecer ciegamente a Dios a pesar de su aparente abandono, lo que lo convertirá en el Salvador de los hombres, en el Mesías, porque Hijo de Dios nunca dejó de serlo.

La cruz nos da una gran luz sobre el significado teológico de la vida y la muerte de Jesús: Si Jesús pudo llegar hasta ella es porque durante su vida pudo sentir su filiación divina y la cercanía de Dios. Fue para él tan única la experiencia de descubrir a Dios en su propia persona como lo fue única su muerte en la más completa soledad y abandono. Ciertamente él sintió el abandono de Dios poco antes de morir, pero sabía en el fondo de su ser que era verdad todo aquello que

descubrió en su vida, que era auténtica su filiación divina, que Dios se la demostró permitiéndole hacer numerosos prodigios, y por eso creyó contra toda esperanza.

La muerte en cruz de Jesús nos muestra el inmenso amor de Dios que se hizo hombre en Jesús. Solamente por esta tan especial presencia de Dios en sí mismo pudo llegar Jesús con fidelidad hasta su último momento.

6.1.2.4. La muerte de Jesús y la actitud de sus discípulos.

La actitud de los apóstoles habla también de lo difícil que fue para Jesús terminar su vida terrena en la cruz.

Aquella trágica semana de su muerte los discípulos habían llegado a Jerusalén con su Maestro para celebrar la Pascua, pero repentinamente los acontecimientos hicieron que cambiara por completo el curso de la vida de Jesús al ser apresado. Si Jesús pudo continuar solo después de su captura fue porque había sido en su propia persona testigo de la más grande manifestación de Dios: su Encarnación. Los discípulos de Jesús, en cambio, no pudieron seguirlo.

a) La traición de Judas.

"*Entonces uno de los Doce, llamado Judas Iscariote, fue donde los sumos sacerdotes, y les dijo: ¿Qué queréis darme y yo os lo entregaré? Ellos le asignaron treinta monedas de plata. Y desde ese momento andaba buscando la oportunidad para entregarle*" (Mt 26,14-16).

Todos los datos que nos proporcionan los Evangelios sobre Judas se entienden mejor si pensamos que entregó a su Maestro, más que por cualquier otra razón, para poner a prueba su divinidad; por eso al ver que Jesús no hacía nada por salvarse se asustó, fue a regresar las monedas que había recibido y se ahorcó. Judas quería convencerse de que Jesús era el Hijo de Dios, el Mesías, y con su lógica muy personal pensó que entregándolo al Sanedrín lo obligaría a manifestar su poder para liberarse; cuando Judas se dio cuenta de que no sucedía así, y que Jesús sería crucificado, cayó en una profunda crisis de arrepentimiento por la magnitud de la traición que había realizado. Judas nunca quiso que su Maestro muriera, él lo que quería era que demostrara su poder divino.

"*Entonces Judas, el que le entregó, viendo que había sido condenado, fue acosado por el remordimiento, y devolvió las treinta monedas a los sumos sacerdotes y a los ancianos, diciendo: 'Pequé entregando sangre inocente'. Ellos dijeron: 'A nosotros, ¿qué? Tú verás'. El tiró las monedas en el Sanedrín; después se retiró y fue y se ahorcó*" (Mt 27,3-5). Como se deduce de este pasaje de Mateo, la verdadera intención de Judas no era cobrar el dinero por su traición sino adelantar las cosas; quiso obligar a Jesús a que manifestara su divinidad y por eso lo entregó.

b) Las negaciones de Pedro.

"*Llevaron a Jesús ante el Sumo Sacerdote, y se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. También Pedro le siguió de lejos, hasta dentro del palacio del Sumo Sacerdote, y estaba sentado con los criados, calentándose al fuego... Estando Pedro abajo en el patio, llega una de las criadas del Sumo Sacerdote y al ver a Pedro calentándose, le mira atentamente y le dice: 'También tu estabas con Jesús de Nazaret'. Pero él lo negó: 'Ni se ni en-tiendo qué dices', y salió fuera, al portal, y cantó un gallo. Le vio la criada y otra vez se puso a decir a los que estaban allí 'Este es uno de ellos'. Pero él lo negaba de nuevo. Poco después, los que estaban allí volvieron a decir a Pedro: 'Ciertamente eres uno de ellos pues además eres Galileo'. Pero él, se puso a echar imprecaciones y a jurar ¡Yo no conozco a ese hombre de quien habláis!* (Mc 14,53-54; 66-71).

Pedro es el discípulo que más tiempo sigue a Jesús, le sigue hasta el momento en que le llevan ante el Sanedrín por primera vez. Pedro quiere hasta el último momento creer en su Maestro , se hace el valiente y le acompaña, pero cuando ve que a él lo identifican como uno de sus discípulos siente miedo de ser también condenado y niega a Jesús, públicamente lo desconoce; pero los demás discípulos ni siquiera intentaron seguirlo, corrieron a esconderse en cuanto lo prendieron.

6.1.3. Conclusión.

Una cosa está clara entre todos estos sucesos de la pasión y muerte de Jesús: nada de lo que él les enseñó a sus discípulos, nada de las actividades que con ellos había realizado, ni siquiera sus numerosos milagros, bastaron para convencerlos de la divinidad, del mesianismo y de la salvación contenidos en su Maestro. A pesar de todo lo dicho y hecho por Jesús sus discípulos lo abandonaron porque en los últimos momentos de su vida dudaron de él.

Esto es muy importante para la Cristología, porque significa que la verdadera confirmación de todas las pretensiones de Jesús está en su resurrección. Sin el misterio de la resurrección la divinidad de Jesús y su mesianismo seguirían siendo una realidad, pero sólo para Jesús mismo, porque nadie más hubiera creído que era el Hijo de Dios, el Mesías y el Salvador.

La resurrección viene a ser el acontecimiento pleno, definitivo y escatológico que muestra el amor generosísimo del Padre para con el hombre. La vida terrena de Jesús tiene también una gran importancia: era verdaderamente tan imprescindible como se verá luego en el tema de la Encarnación, ya que sin la experiencia personal de los discípulos que convivieron con él nadie hubiera podido identificar a Jesús resucitado, nadie hubiera podido ser testigo de este acontecimiento fundamental de la Historia de la Salvación.

6.1.4. Nota bibliográfica sobre la pasión y muerte de Jesús.

Para una mayor información sobre los temas tratados en este capítulo se recomienda la lectura de las siguientes obras:

Bornkamm G., "Jesús de Nazaret", en especial las páginas 23 a 54 del capítulo 'Tiempo y ambiente'; también las páginas 174 a 192 del capítulo 'El viaje de Jesús a Jerusalén'. Turín, 1968.

AA. VV., "Textos de la época del exilio: El Siervo de Dios". Tomo I, páginas 167 a 190.

H. Urs von Balthasar, "Camino de la cruz". Mysterium Salutis Tomo II, páginas 195 a 233.

6.2. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS.

6.2.1. Introducción.

Unos hombres, los once apóstoles, cuya existencia y actividad conocemos por el Nuevo Testamento, atestiguan que han sido encontrados otro hombre, Jesús, que ha vuelto de la muerte. Nuestros contemporáneos quisieran juzgar con pruebas el valor de su testimonio, pero el testimonio que versa sobre una experiencia única de fe no es en sí mismo verificable. Para los hombres de la Biblia la verificación de los hechos no puede descansar en Dios, que hace lo que quiere, sino sola-mente en el hombre, que puede equivocarse.

En ninguna otra ocasión se ha acercado tanto Dios al hombre como en el momento de la resurrección de Jesús, por eso mismo esa presencia suya tan única y tan extremadamente fuerte desbarata cualquier lenguaje o cualquier expresión humana que trate de englobarla; y así como Jesús tuvo que aprender a expresar su divinidad en términos de su humanidad, así también los Once tuvieron que expresar en términos convincentes su experiencia de haber encontrado a Jesús, su Maestro, resucitado y glorificado.

Los once apóstoles dudaron de la divinidad de Jesús en los últimos momentos de su vida terrena porque no tenían ningún punto de referencia o de comparación para creer en ella, solamente tenían la palabra del hombre Jesús, que predicando y haciendo milagros los había invitado a creer en él como el Hijo de Dios; luego vino su muerte y con ella la desilusión total. Pero después el panorama cambió radicalmente, porque los Once que anduvieron con él lo encontraron vivo, resucitado, vencedor de la muerte; entonces sí creyeron en todo lo que él les había enseñado.

Esta vivencia única de los apóstoles debieron trasmitirla primero a través de la predicación oral y luego a través de sus escritos; es así como encontramos en el Nuevo Testamento toda una serie de textos, expresiones, y afirmaciones referentes a la resurrección de Jesús de entre los muertos.

El Nuevo Testamento es hoy para nosotros expresión de lo que fue para los once apóstoles el seguir a su Maestro por dos o tres años antes de su muerte. Los once pudieron identificar a Jesús resucitado porque lo conocían; de la misma manera para que nosotros podamos identificar la presencia de Jesús resucitado en nuestras vidas necesitamos conocer la experiencia de los once apóstoles expresada en el Nuevo Testamento. Ahora bien, todo el material que habla sobre la resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento puede reducirse a tres categorías o géneros

literarios: apariciones, relatos de la tumba vacía y fórmulas de fe; cada uno de estos géneros corresponde a diversas circunstancias y contextos, de manera que para poder obtener una experiencia coherente de la resurrección de Nuestro Señor necesitamos analizar cada uno de estos tres géneros.

Antes de pasar al análisis de ellos, es útil ver en un cuadro sinóptico todos los textos neotestamentarios clasificados según los tres géneros mencionados.

6.2.2. Cuadro sinóptico de los textos.

6.2.2.1. Apariciones de Jesús resucitado.

a) Desde el punto de vista de Jesús:

"*Se hizo ver*" (Textos datados entre los años 33 y 70 d.C.)

1.- I Cor 15,5
2.- Mc 16,7
3.- Mt 28,16-17

"*Se presentó*" (Corporalización de Jesús. Textos datados entre los años 70 y 100 d.C.)

1.- Mc 16,9-20
2.- Lc 24,13-35
3.- Lc 24,36-49
4.- Jn 20,19-23
5.- Jn 20,24-39
6.- Jn 21, 1-13

b) Desde el punto de vista de los testigos.

Testigos oficiales de la resurrección: Los once apóstoles.

Testigos no oficiales:

a).- Pablo de Tarso.

b).- Todos los apóstoles, los 500 hermanos (I Cor 15,5-8), los dos discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), los dos discípulos (Mc 16,12).

c).- Las mujeres.

6.2.2.2. Relatos de la tumba vacía. (Entre los años 60 y 100 d.C,)

1.- Mc 16,1-8
2.- Mt 28,1-20
3.- Lc 24,1-10
4.- Jn 20,1-18

6.2.2.3. Las fórmulas de fe.

1.- I Cor 15,3ss.
2.- I Tes 1,10; 4,14
3.- Rom 10,5-8; 10,9
4.- I Tim 3,16
5.- Ef 4,7-10
6.- I Pe 3,18-22; 4,6

6.2.3. Las apariciones.

El testimonio más impactante desde el punto de vista psicológico, y el de mayor valor histórico y teológico sobre la resurrección de Jesús, es sin duda alguna el contenido en los relatos de las apariciones. Con el objeto de poder estudiarlos mejor nos fijaremos primero en la forma en que presentan esos relatos a Jesús resucitado, para luego ver a quienes se les aparece y evaluar el testimonio de los diversos personajes que presenciaron la resurrección.

6.2.3.1. Las apariciones, vistas desde Jesús.

Por la forma en que se expresa la manera en que Jesús se presentó ante los testigos de su resurrección, encontramos una evolución comprendida en dos etapas bien identificables: Al principio, en los relatos escritos entre el año 33 y el 70, los testigos describen su experiencia diciendo que Jesús "se les hizo ver"; es hasta después del año 70, cuando ya estaban escritos los evangelios de Marcos y Mateo, cuando se comienza a corporalizar a Jesús resucitado.

a) Se hizo ver.

1.- En I Cor 15,3.

San Pablo, en su primer Carta a los Corintios, 15,3, escribe: "*Os trasmití, en primer lugar, lo que recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras, que se hizo ver de Cefas...*". La antigüedad de este texto está garantizada por la misma fecha de la carta que se ubica entre los años 55 y 56, y sobre todo por la forma en que Pablo hace la introducción "*Os trasmito, en primer lugar, lo que a mi vez recibí*". Se trata del paso de una tradición oral a escrita, donde *trasmitir* y *recibir* son términos técnicos utilizados en el judaísmo para indicar la memorización y la comunicación de un mensaje impor-tante como este que Pablo trasmite y que antes recibió, el cual parece, por su origen, ser el texto más antiguo del Nuevo Testamento, pues se le sitúa entre los años 40 y 42 d. C, apenas unos siete después de la resurrección.

Que "*se hizo ver*"; en el griego original es **ophte**, un aoristo pasivo del verbo **orao**, que significa "ver". La utilización de esta expresión indica que se trata de un hecho pasado, y la acción está expresada en forma pasiva. *Se hizo ver*, algo que estaba oculto se hizo visible, pero eso no depende del observador sino de Cristo resucitado; él es el agente activo y de él depende que se le vea; esto significa que no cualquier persona podía haberlo visto, sino solamente aquellas que él quiso que le vieran.

La expresión "*se hizo ver*" desborda ampliamente el aspecto sensible. Cuando Dios se hizo ver de Abraham y de Moisés, ellos no lo percibieron de forma sensible porque nunca lo habían visto. Con las apariciones de Cristo pasa lo mismo: la visión de aquellos que no le conocieron no afecta sus sentidos, pero los discípulos que con él convivieron sí lo sienten, sí lo ven y lo escuchan, y sí pueden hacer sensible esa experiencia dándole forma y expresión. Pero repetimos: el que Jesús se haga ver no depende de la voluntad de los discípulos, ya que no se trata de un objeto físico que el que quiera puede ver, sino que es el mismo Jesús quien produce un efecto tal en sus discípulos que ellos se dan cuenta, sin lugar a dudas, que se trata de su Maestro que ha dejado de estar muerto y ahora se nuestra nuevamente vivo ante ellos. San Pablo, que encontró a Jesús en el camino a Damasco, no pudo identificarlo porque no lo conocía; solamente sabía que estaba presenciando la aparición de un ser extraordinario a quien preguntó *¿Quién eres tú, Señor*?

Es importante hacer notar que el *hacerse ver* de Jesús tiene por objeto comunicar algo a quien lo ve, realizar alguna acción o enviar a una misión, como veremos más adelante.

2.- En Mc 16,6-7.

"*No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde lo pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo*".

Si tomamos en cuenta que Mc 16,9-20 es un apéndice posterior a la redacción original del evangelio de Marcos, hecho probablemente por la comunidad primitiva con pasajes de los demás evangelios y del libro de Hechos de los Apóstoles, como lo demostró V. Taylor en su obra "The Gospel According to St. Mark" (Londres 1963, pag. 610-615), entonces lo único que originalmente diría el evangelio de Marcos es: "*allí le veréis*" (16,7). Esto no resulta extraño ya

que el evangelio de Marcos es el más antiguo y por eso, al igual que en las cartas de Pablo, sólo se habla de Jesús resucitado con la expresión "se hizo ver".

En Mc 14,27 dice Jesús a sus discípulos: "*Todos os vais a escandalizar, ya que está escrito: 'Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. Pero después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea*". Esto lo dice Jesús cuando van de camino hacia el Huerto de los Olivos, es decir, poco antes de ser hecho prisionero.

Pensamos que Marcos se refiere a una aparición de Jesús resucitado cuando dice "*allí le veréis*"; de ser así, Marcos y Pablo cuando hablan de las apariciones de Jesús solamente lo hacen en el sentido de la expresión "se hizo ver", pues el "*allí le veréis*" de Marcos es una acción que depende solamente de Jesús al hacerse ver y reconocer, no depende de los que lo observan.

3.- En Mateo 28,16-17.

"*Por su parte, los once discípulos marcharon a Galilea, al monte que Jesús les había indicado. Y al verle le adoraron; algunos sin embargo dudaron. Jesús se acercó a ellos y les habló así...*"

Aquí, como Marcos y Pablo, Mateo utiliza el verbo "ver" aplicado a las apariciones de Jesús, sin embargo comienza ya a corporalizar al resucitado pues lo presenta hablando con sus discípulos, cosa que no sucedió con los otros, que escribiendo antes que Mateo solamente dicen que Jesús se hizo ver. Más adelante veremos cuando y por qué se hizo necesario "dar cuerpo" a Jesús resucitado en una forma más clara en los evangelios de Lucas y Juan, que fueron los últimos en ser escritos.

La mención de Galilea como el lugar donde los discípulos verían a Jesús, tanto en Marcos 16,7 como en Mateo 28,16, se debe a una tradición que menciona a Galilea como el lugar de donde debe partir la difusión del Evangelio.

4.- Conclusión.

En el encuentro de Jesús resucitado con sus discípulos el acento recae en las experiencias sensibles, como lo indica el significado del verbo griego **ophté** que aparece en los textos decisivos: 4 veces en I Cor 15,3ss; en Lc 24,34; y en He 9,17; 13,31; 16,9; 21,16. En los **LXX** se utiliza este verbo para denominar la manifestación de Dios o de los seres celestes, que normalmente son inaccesibles a los ojos humanos porque no podrían soportarlos y porque a Dios no puede vérsele sino cuando él mismo desea manifestarse. El verbo **opthé** dice, pues, más que lo que significa una visión, ya que el punto de reconocimiento no es del sujeto hacia el objeto, como en la visión común, sino del objeto de la aparición al sujeto que ha de percibirla.

Por significar el verbo **ophté** la irrupción de lo oculto e invisible en el ámbito de lo visible, resulta un término especialmente adecuado para calificar el momento de la intervención de Jesús resucitado en la historia humana. El uso de este verbo como el término más antiguo para designar la última manifestación de Jesús, nos ayuda mucho a comprender el significado que debe darse a la expresión "aparición", pues como ya hemos dicho señala que el acto depende únicamente de Jesús que sale al encuentro de quien él quiere, cuando él quiere, y como él quiere,

y no del testigo; pero debe quedar bien claro que el problema de dar testimonio de su resurrección radica en poder reconocer en él al mismo Jesús previamente conocido en su vida terrena.

b) "Se presentó..."

Encontramos en el Nuevo Testamento una segunda etapa en lo que se refiere a la forma en que se describen las apariciones de Jesús resucitado; en esta etapa aparece alguna característica que indica que la figura aparecida dispone de un cuerpo humano, la aparición se "corporaliza". Recién ocurrida la resurrección de Jesús, esta segunda etapa no era necesaria porque todavía vivían los testigos de su vida y sus hechos (principalmente los once discípulos que podían identificar cualquier manifestación de Jesús), pero con el tiempo unos fueron muriendo y otros llegando a una edad avanzada, y las comunidades cristianas se iban multiplicando mientras Jesús seguía actuando en la historia de la Iglesia, haciéndose presente en ella como lo prometió cuando dijo "*Yo estaré con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo*" (Mt 28,19).

La pérdida de los testigos de la resurrección, por su muerte o su avanzada edad, hizo que se fuera dificultando la identificación de Jesús resucitado con Jesús crucificado, y es en ese momento cuando los discípulos de los apóstoles comenzaron a convertir en expresión literaria lo que para sus maestros había sido vivencia. Así, corporalizando la aparición del resucitado, quedaba establecida para siempre la identidad entre el Jesús que vivió, que fue hombre y murió crucificado, y el que se apareció luego de haber resucitado. Sin esta corporalización que se da en los evangelios de Lucas y de Juan habría existido el peligro de que la identificación de Jesús no se hubiera hecho en la forma precisa; entonces Jesús quedaría sin influir en la historia humana, porque muertos los testigos de la resurrección la humanidad vendría a quedar como si nunca hubiera resucitado.

Jesús, sin el testimonio de los apóstoles y la corporalización de sus apariciones en los evangelios, ciertamente habría resucitado de entre los muertos, pero ningún ser humano sobre la tierra podría haberlo afirmado con certeza; por eso es que el papel de los once apóstoles es fundamental para la vida de la Iglesia, porque son ellos los que nos hablan de la resurrección, son ellos los que garantizan para todo el futuro de la humanidad que el Hijo de Dios, Jesucristo, ha resucitado y está presente en su Iglesia.

1.- Marcos 16,14-15.

"*Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado. Y les dijo...*".

Este apéndice al evangelio de Marcos contiene dos elementos de corporalización: están los discípulos sentados a la mesa, y el resucitado les habla. El primer elemento de corporalización, "*estando a la mesa los once discípulos*", se encuentra también en Lucas 24,36 y en Juan 20,19. Juan nos da, además, un elemento interesante: "*estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos...*";

dice el texto claramente que fue Jesús quien entró para encontrarse con sus discípulos que estaban encerrados por miedo a que les hicieran lo mismo que a su Maestro. Al igual que en los escritos de Marcos, Mateo y Pablo, Jesús es quien se hace reconocer por sus discípulos; ellos están inmovilizados por el miedo pero para Jesús resucitado no hay obstáculos, no lo detienen las puertas cerradas; solamente él puede hacer eso.

El segundo elemento de corporalización es hacer que la aparición de Jesús hable a los discípulos, y este es un tema que ya habíamos visto al estudiar a Mateo 28,16-17.

El habla es uno de los dones más espirituales que hay en el hombre, ya que en el momento de hablar requerimos de una inteligencia humana capaz de interpretar lo que nosotros decimos, por eso no es de extrañar que el primer elemento de corporalización de Jesús resucitado sea precisamente el habla.

La palabra es un elemento que tiene en toda la Sagrada Escritura una gran importancia; ya desde el Génesis es la Palabra de Dios la que crea (Gn 1,3.6.9.11.14 etc.), y a todo lo largo de la Biblia encontraremos ejemplos de la fuerza divina y humana contenida en la comunicación oral. Así en el texto de Marcos que estamos comentando, lo que Jesús resucitado dice a los discípulos, a continuación, es la encomienda de llevar su Evangelio a todas las gentes, pero este aspecto especial lo veremos más adelante al estudiar a los Once como testigos oficiales del triunfo de Jesús sobre la muerte.

En Marcos 16,12 dice el Evangelio lo siguiente: "*Después de esto, se apareció, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban camino a una aldea*". Aquí encontramos otro elemento de corporalización, "bajo otra figura", en el que no se precisa de qué se trata. Es muy probable que Marcos se refiera a los dos discípulos de Emaús mencionados en Lc 24,13ss porque también ellos se dirigían a una aldea, y también ellos, como en la versión de Marcos, se volvieron para comunicar la noticia a los demás. Trataremos sobre estos dos discípulos más adelante, al estudiar a los testigos no oficiales de la resurrección de Jesús, aquí solamente nos interesa el elemento de corporalización que es citado escuetamente como "bajo otra figura".

2.- Lucas 24,13-35.

"*Aquel mismo día iban dos de ellos a un pueblo llamado Emaús, que distaba sesenta estadios* (como dos kilómetros y medio) *de Jerusalén, y conversaban entre sí sobre todo lo que había pasado. Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó y siguió con ellos; pero sus ojos estaban retenidos para que no le reconocieran. El les dijo: '¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?' Ellos se pararon con aire entristecido. Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: '¿eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que estos días han pasado en ella?' El les dijo: '¿Qué cosas?' Ellos le dijeron: 'Lo de Jesús el Nazareo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él que iba a liberar a Israel; pero, con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó. El caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía.*

Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron'. El les dijo: '¡Oh insensatos y tardíos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera esto y entrara así en su gloria?' Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras. Al acercarse al pueblo a donde iban, él hizo ademán de seguir adelante. Pero ellos le forzaron diciéndole: 'Quédate con nosotros, porque atardece y ya el día ha declinado'. Y entró a quedarse con ellos. Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se los iba dando. Entonces se les abrieron los ojos y le reconocieron, pero él desapareció de su lado. Se dijeron uno a otro: '¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?' Y, levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos, que decían: '¡Es verdad! ¡E Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón!' Ellos, por su parte, contaron lo que habían pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan".

2.a.- El Resucitado.

Esta narración de la aparición de Jesús resucitado se apega a una tradición que viene desde el Antiguo Testamento: se trata de un personaje divino que toma forma humana para alternar con los hombres, y que desaparece en el instante mismo en que su identidad se ha manifestado; así tenemos que Yahweh se pareció a Abraham y se paseó con él adoptando la figura humana (Gn 18,1ss); el ángel Rafael acompañó a Tobías sin ser reconocido (Tob 5,4) y luego se volvió repentinamente invisible (Tob 12,21); es la misma situación que encontramos en Marcos 16,12 donde Jesús se aparece con otro semblante, o en Juan 20,15 donde María Magdalena confunde a Jesús con el hortelano.

No se trata de que Jesús se aparezca con distintos semblantes o con diversos disfraces, sino que el problema es más bien de los testigos: son sus ojos los que en un principio están imposibilitados para reconocer a Jesús, y luego, cuando él así lo quiere, se abren y le reconocen (Lc 24,16.31). Lucas "corporaliza" así a Jesús resucitado no para que sea reconocido por los dos discípulos de Emaús, sino para enseñar a los cristianos de su tiempo que el lugar del encuentro con Jesús es en la Eucaristía. Vamos ahora a analizar este relato en relación con la fracción del pan y más adelante estudiaremos por qué surgió la necesidad de esta corporalización.

2.b.- Lo reconocen al partir el pan.

Si comparamos la descripción de la Fracción del Pan que hace aquí Lucas, con la narración de la Ultima Cena, nos daremos cuenta de la similitud que existe entre ambas:

Lc 24,30:	Lc 22,19:
"*Y sucedió que, cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se los iba dando...*".	"*Tomó el pan, y, dadas las gracias, lo partió y se los dio diciendo...*".

La manera de bendecir el pan, de partirlo y dárselo a los discípulos es igual en uno y otro relatos. Parece ser que la intención de Lucas al escribir este pasaje de la aparición de Jesús a los discípulos de Emaús fue el de mostrar que será en la Eucaristía donde los cristianos encontrarán a Jesús resucitado; pero ese encuentro, por supuesto, no será igual a la experiencia vivida por los once apóstoles. Ahora, si comparamos el episodio de Emaús con los Hechos de los Apóstoles, cuando Felipe el evangelizador de Samaria bautiza al eunuco, encontraremos bastante concordancia en la forma:

Lc 24,13-33:	He 8,26-39:
En el camino de Jerusalén a Emaús van dos discípulos.	En el camino de Jerusalén a Gaza se encuentran Felipe y el eunuco.
Jesús se acerca a los dos discípulos y los interroga.	Felipe alcanza al carro e interroga al eunuco.
Los discípulos relatan a Jesús los hechos que los turban.	El eunuco pide explicaciones a Felipe sobre el texto de Isaías.
Jesús explica las Escrituras y les aclara el sentido de los hechos.	Felipe anuncia lo concerniente a Jesús, aclarando así el texto de Isaías.
Los discípulos invitan a Jesús para que se quede con ellos.	El eunuco solicita el bautismo.
Jesús parte el pan, y los discípulos le reconocen. Jesús desaparece.	Felipe bautiza al eunuco, y en seguida desaparece.
Todavía emocionados, los discípulos regresan a Jerusalén	El eunuco sigue su camino lleno de gozo.

Lucas, que escribió tanto su evangelio como el libro de los Hechos, estructura con un mismo esquema las dos narraciones. En ellas tanto Jesús resucitado como Felipe interpretan el texto del Antiguo Testamento en función de Cristo; los peregrinos y el eunuco, por su parte, expresan una demanda semejante: la aclaración de los hechos, y la Eucaristía y el Bautismo constituyen el punto culminante de estos relatos. En ambos episodios Lucas muestra cual debe ser el comportamiento cristiano: encontrar a Jesús resucitado en el Bautismo y en la Eucaristía.

3.- Lucas 24,36-49.

"*Estaban hablando de estas cosas cuando él se apareció en medio de ellos y les dijo: '¿Por qué os turbáis, y por qué se suscitan dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como véis que yo tengo'. Y diciendo esto, les mostró las manos y los pies. Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: '¿Tenéis aquí algo de comer?' Ellos le ofrecieron parte de un pez asado. Lo tomó y comió delante de ellos".*

3.a.- "Un espíritu no tiene carne ni huesos".

Lucas se propone aquí mostrar que la aparición de Jesús no es una simple ilusión, que Jesús no es un espíritu ni un fantasma, porque en ese tiempo se creía en los espíritus (Cf Mc 6,49; Mt 14,29), pues según la mentalidad hebrea los espíritus de los muertos podían reaparecer, siendo reconocidos porque no tenían cuerpo (Cf I Sam 28,13-14; 2 Sam 5,1; Gn 29,14); es por eso que

Lucas quiere defender el mensaje de la resurrección de Jesús contra quien pudiera argumentar que los discípulos habían visto simplemente a un fantasma.

La expresión "*no tiene carne ni huesos*" significa que la visión es real; esta es una forma literaria de distinguir el mundo corpóreo del incorpóreo. Sin embargo Lucas no tiene la intención de afirmar que el Resucitado tiene cuerpo, pues en su mismo evangelio dice "*Los hijos de este mundo toman mujer o marido, pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en aquel mundo y en la resurrección de los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles, y son hijos de Dios, siendo hijos de la Resurrección*" (Lc 20,36). También san Pablo habla del "cuerpo espiritual del resucitado" en I Cor 15,42ss.

3.b.- "Mirad mis manos y mis pies".

Esta expresión, *Mirad mis manos y mis pies*, se encuentra en forma semejante en el evangelio según san Juan, 20,20: "*Les mostró las manos y el costado...*", y es una expresión típica para demostrar la identidad de Jesús crucificado con Jesús resucitado; indica que el mismo hombre que fue crucificado, que tiene las señales de la cruz, las huellas de los clavos en las manos y en los pies, y la huella de la lanza en el costado, es el mismo que ahora está vivo y se les aparece resucitado.

La corporalización o materialización de Jesús resucitado es propia de los evangelios de Lucas y Juan, ambos escritos después del año 70, y su intención es mostrar que la aparición presenciada no es la de un fantasma ni la de un impostor, sino que se trata precisamente del mismo Jesús de Nazaret que conserva las huellas de su pasión y muerte.

3.c.- "Lo tomó y comió delante de ellos".

En la Sagrada Escritura el acto de comer tiene el significado de comienzo de una nueva vida: Elías comió pan antes de emprender el camino hacia el monte Horeb (I Re 19,1-8); Ester dispuso una fiesta cuando comprobó que su pueblo había escapado del aniquilamiento; Job comió cuando supo que su prueba había terminado (Job 42,11); el propio evangelio de Lucas 15,23 nos habla del banquete que el padre da a su hijo pródigo cuando regresa arrepentido; por eso el hecho de que Jesús coma delante de sus discípulos significa que ya no está muerto, que ha resucitado, que ha iniciado una nueva existencia.

La resurrección marca el inicio de una nueva era para el hombre, porque al haber resucitado Jesús surge la esperanza de que la existencia humana no terminará con la muerte.

4.- Juan 20,19-23.

"*Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: 'La paz sea con vosotros'. Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos de alegraron al ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: 'La paz con vosotros...*".

4.a.- "...el primero de la semana".

La aparición a los once apóstoles "al atardecer de aquel día, el primero de la semana" y a Tomás ocho días después, no pueden ser tomadas como indicaciones cronológicas estrictas sino como evocaciones litúrgicas; se trata de la tradicional celebración de la Eucaristía que en la Iglesia primitiva se efectuaba al atardecer de nuestro día sábado, que para los judíos era ya domingo, coincidiendo con el oficio divino que se celebraba en las sinagogas.

4.b.- "estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas...".

Si Jesús se presenta entre los apóstoles estando las puertas cerradas, no es para mostrar su capacidad de pasar a través de ellas, sino porque el evangelista quiere hacernos ver que es Jesús resucitado quien sale al encuentro de los discípulos. Ellos echaron los cerrojos a las puertas por miedo a los judíos, pero Jesús se aparece libremente ante ellos cuando quiere, sin que esos obstáculos puedan detenerlo.

4.c.- "La paz con vosotros".

Esta frase aparece también en Lc 24,36. Al saludar a sus discípulos con estas palabras Jesús no trata de darles el saludo acostumbrado entre los judíos ni de expresarles un deseo, sino de otorgarles el don que les había prometido en Jn 14,27.28, en su discurso de despedida:

"*Os dejo mi paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo. No se turbe vuestro corazón ni se acobarde. Habéis oído que os he dicho: Me voy al Padre y volveré a vosotros...*"

4.d.- "Les mostró las manos y el costado".

Aquí no muestra Jesús sus manos y sus pies como en el evangelio de Lucas, sino sus manos y su costado, pero la intención del pasaje es la misma en ambos evangelios: la de mostrar la identidad de Jesús crucificado y resucitado. Esta razón de la identificación de Jesús explica el gozo con que los discípulos aceptan la invitación de ver sus manos y su costado, de otra manera sería ilógico que pudieran alegrarse de ver las huellas del sufrimiento de su maestro.

5.- Juan 20,24-29.

"*Tomás, uno de los doce, llamado el Mellizo, no estaba entre ellos cuando vino Jesús. Los otros discípulos le decían: 'Hemos visto al Señor'. Pero el les contestó: 'Si no veo en sus manos la señal de los clavos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto mi mano en su costado, no creeré'. Ocho días después estaban otra vez los discípulos dentro y Tomás con ellos. Se presenta Jesús en medio estando las puertas cerradas, y dijo: 'La paz con vosotros'. Luego dice a Tomás: 'Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado, y no sea incrédulo sino creyente'. Tomás le contestó: Señor mío y Dios mío'. Dísele Jesús: 'Porque has visto has creído. Dichosos los que no han visto y han creído*".

5.a.- Tomás.

Tomás no aceptó la palabra de los otros discípulos que habían visto a Jesús resucitado; su obstinación en la incredulidad nos recuerda el relato de la resurrección de Lázaro, en Jn 11,14-16, cuando, refiriéndose a la muerte de su amigo, Jesús dijo a los apóstoles: "*Me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que tengáis fe*"; pero para Tomás la resurrección seguía siendo imposible, por eso no creyó que Jesús hubiera resucitado hasta que lo comprobó, y es su incredulidad precisa-mente el tema que el evangelista toma para dramatizar la realidad de la resurrección del Señor.

5.b.- Dramatización de la duda.

Al exigir que se le deje examinar el cuerpo de Jesús, con dedos y manos, Tomás pide más de lo que se dio a los otros discípulos, a los que Jesús solamente mostró sus heridas. Los discípulos y Tomás asumieron dos actitudes distintas ante la aparición de Jesús: Ellos, cuando lo vieron, se sintieron movidos a reconocerlo, Tomás, en cambio, se sintió llevado a la duda y quiso comprobar el milagro. El empeño de Tomás por tocar el cuerpo de Jesús es una actitud realista que no deja ninguna duda de que es la misma persona que fue crucificada la que allí se mostró resucitada.

5.c.- La fe de Tomás.

Cuando por fin Tomás disipa sus dudas expresa su fe con una fórmula muy clara: "*Señor mío y Dios mío*"; la fuente de estos dos títulos está en la misma Sagrada Escritura, en términos utilizados en la traducción de los **LXX**:

YAHWE = KIRIOS = SEÑOR. **ELOHIM = THEOS = DIOS.**

Lo más cercano que encontramos en la Biblia a la confesión de fe de Tomás es el Salmo 35,22.23, que dice: "*...Señor, no estés lejos de mí; despiértate, levántate a mi juicio, en defensa de mi causa,* ***oh mi Dios y Señor***". Por tanto Tomás se dirige a Jesús con una expresión tomada de la que el pueblo judío aplicó a Yahweh.

6.- Juan 21,1-13.

"*Después de esto, se manifestó Jesús otra vez a los discípulos a orillas del mar de Tiberíades. Se manifestó de esta manera. Estaban juntos Simón Pedro, Tomás, llamado Mellizo, Natanael, el de Caná de Galilea, los de Zebedeo y otros dos discípulos. Simón Pedro les dice: 'Voy a pescar'. Le contestan ellos: 'También nosotros vamos contigo'. Fueron y subieron a la barca, pero aquella noche no pescaron nada. Cuando ya amaneció, estaba Jesús en la orilla; pero los discípulos no sabían que era Jesús. Díseles Jesús: 'Muchachos, ¿no tenéis pescado?' Le contestaron: 'No'. El les dijo: 'echad la red a la derecha de la barca y encontraréis'. La echaron, pues, y ya no podían arrastrarla por la abundancia de peces'. El discípulo a quien Jesús amaba díce entonces a Pedro: 'es el Señor'. Cuando Simón Pedro oyó 'es el Señor', se puso el vestido, pues estaba desnudo, y se lanzó al mar. Los demás discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red con los peces; pues no distaban mucho de tierra, sino unos doscientos codos. Nada más saltar a tierra, ven preparadas unas brazas y un pez sobre ellas y pan. Díseles Jesús: 'Traed algunos de los peces que acabáis de pescar'. Subió Simón Pedro y sacó la red a tierra, llena de peces*

grandes: ciento cincuenta y tres. Y, aun siendo tantos, no se rompió la red. Jesús les dice: 'Venid y comed'. Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: ¿Quién eres tú?, sabiendo que era el Señor. Viene entonces Jesús, toma el pan y se los da; y de igual modo el pez".

6.a.- La pesca milagrosa.

El significado simbólico que se desarrolla en torno a la pesca milagrosa en Jn 21,1-13 es el mismo que en Lc 5,10: la misión apostólica figurada como "pesca de hombres"; este simbolismo de la misión se lleva más lejos en el evangelio de Juan que en el de Lucas; ambos coinciden en el gran número de los que habrían de ser ganados para la misión apostólica, pero sólo Juan menciona los 153 peces, y el hecho de que la red no se rompió a pesar del peso.

La cifra 153 simboliza la totalidad de los hombres a los cuales se dirige la misión; según san Jerónimo, en su comentario a Ez 47,6-12, los zoólogos griegos habían encontrado 153 clases distintas de peces, por eso es que este número indica la cantidad total. Que la red no llegue a romperse significa que la comunidad cristiana no se rompe en cisma, a pesar del gran número de las distintas razas que entran en ella, pues el verbo que ha sido traducido como *rompió* es **chizein** está relacionado con cisma o división, y a él se hace referencia en Jn 7,43; 9,16; 10,19. En este relato es Pedro quien dirige la operación de sacar la red a tierra, de esta forma se confirma simbólicamente su función de encabezar la misión apostólica.

6.b. Simbolismo eucarístico de la comida.

Cuando Jesús ofrece el pan y el pescado a sus discípulos es cuando lo reconocen. La des-cripción de esta comida, donde dice que Jesús tomó el pan y se los repartió, y del mismo modo el pez, viene a ser un eco del milagro de la multiplicación de los panes y los peces: "*Tomó entonces Jesús los panes y, después de dar gracias, los repartió entre los que estaban recostados y lo mismo los peces...*". El hecho de que ambas escenas, correspondientes a los capítulos 6 y 21, sean las únicas del cuarto evangelio que tienen lugar a orillas del lago de Tiberíades, ayuda naturalmente al lector a establecer un nexo entre ellas.

En todos los evangelios se han elaborado los relatos de las comidas relacionadas con la multiplicación de los víveres conforme a un patrón basado en la Ultima Cena, esto está hecho con intención de establecer una conexión entre el milagro de la multiplicación y la Eucaristía; podemos concluir de ello que la presencia de Jesús resucitado en la Eucaristía es inagotable, pues del mismo modo como de unos cuantos panes y peces pudieron comer miles de gentes, así de la Eucaristía se pueden nutrir espiritualmente cuantos lo deseen.

Por otra parte, hay cierta semejanza entre la comida de Jn 21 y la descrita en Lc 24,30.31 y 35 con motivo de la aparición de Jesús a los dos discípulos de Emaús. La insistencia de Lucas en que los discípulos reconocieron a Jesús al partir el pan, se entiende como una enseñanza eucarística encaminada a instruir a la comunidad cristiana sobre la posibilidad de un encuentro con Jesús resucitado en la fracción litúrgica del pan.

c) Conclusión.

Al terminar de analizar los diversos relatos de las apariciones de Jesús resucitado, desde su punto de vista, surgen dos conclusiones: Por una parte lo que implicó para la primitiva comunidad cristiana que Jesús hubiera resucitado, y por otra la razón por la cual las apariciones fueron corpo-ralizadas. Veámoslas con detalle:

c.1.- Implicaciones de la resurrección de Jesús.

PASADO:	PRESENTE	FUTURO:
El Padre envía a Jesús. Se cumple en él el Antiguo Testamento.	Resucitó.	Está presente siempre en la historia humana hasta el final de los tiempos. La Eucaristía Inicia una nueva era en la historia de la salvación, como el lugar de encuentro con Jesús resucitado para todos los cristianos.

Viendo hacia el pasado, la resurrección de Jesús implica que en él se ha cumplido lo que se había anunciado en el Antiguo Testamento, pues como dice Lucas en el pasaje de la aparición a los peregrinos de Emaús, "*Y empezando por Moisés y continuando con todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras*". Por Moisés y los profetas entendían los judíos al Pentateuco, cuya redacción se atribuyó a Moisés, y todo el resto del Antiguo Testamento; pues bien, todo esto llega a su complimiento en Cristo Jesús resucitado. También, en relación con el pasado, la resurrección confirma a Jesús como el enviado del Padre y como el Hijo de Dios; al respecto dice el evangelio de Juan, "*Como mi Padre me envió, también yo os envío*".

Viendo hacia el futuro, la resurrección implica que el Hijo de Dios estará siempre presente en la historia humana; una vez que ha resucitado y vencido a la muerte ya no morirá más, así lo afirma san Pablo en I Cor 15,26, y san Marcos concluye su evangelio diciendo "*Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo*".

La resurrección hace posible esta constante y permanente presencia de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, en la historia humana y en su Iglesia; la resurrección implica también que se ha iniciado una nueva era en la historia de la salvación, esto es lo que nos enseñan Lucas y Juan al presentar a Jesús resucitado comiendo con sus discípulos. La resurrección también implica que Jesús continuará estando presente en la historia humana a través de la Eucaristía, que será para los cristianos el lugar de encuentro con Jesús resucitado.

c.2.- Corporalización del Resucitado.

En todos los relatos de apariciones de Jesús en los que se encuentran elementos de corpora-lización aparecen también elementos de duda o de incredulidad, en cambio en aquellos pasajes en que no hay elementos de corporalización tampoco se menciona duda alguna por parte de los testigos; esto nos ayudará a comprender por qué se comenzaron a corporalizar las apariciones.

CITA:	APARICIÓN	DUDA:	CORPORALIZACION:
Apéndice y Marcos. (16,9-20)	A María Magdalena: A dos de ellos: A los Once:	No le creyeron No les creyeron Les echó en cara su incredulidad y dureza de corazón	Se apareció con otra figura. Les dijo...
Mt 28,16-20	A los Once:	Algunos, sin embargo, dudaron	Jesús se acercó a ellos y les habló así.
Lc 24,13-35	A los dos de Emaús	Sus ojos estaban retenidos para que	Se les aparece en forma de un peregrino.
Lc 24,36-43	A los Once:	¿Por qué se suscitan dudas en vuestro corazón?	Mirad mis manos y mis pies. Lo tomó y comió delante de ellos.
Jn 20,19-29	A los Once:	Si no veo en sus manos la señal de de los clavos...	Acerca aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado...
Jn 21,1-13	A Pedro y otros	Pero los discípulos no sabían que era Jesús.	Estaba Jesús en la orilla. Jesús les dice "venid y comed".
He 16,12ss	A Pablo:	¿Quién eres. Señor?	una luz que me rodeaba a mí y a mis compañeros... oí una voz que me decía e lengua hebrea: Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?

Es de esta forma como todos los relatos que de alguna manera incluyen la corporalización hablan también de duda entre los testigos. Por otra parte Marcos y Pablo, que no corporalizan las apariciones de Jesús resucitado, tampoco mencionan dudas por parte de quienes las presencian. Este detalle es significativo ya que tanto Marcos como Pablo escribieron antes del año 70, en tanto que el apéndice de Marcos, Lucas, Juan y Hechos fueron escritos después de ese año.

La explicación de este cambio consiste en que entre más tiempo pasaba más envejecían los discípulos (incluso algunos ya habrían muerto), y con ellos se perdía toda posibilidad de identificar a Jesús crucificado con Jesús resucitado; por eso los autores se dieron a la tarea de plasmar en letra escrita esta identidad para beneficio de las futuras generaciones de cristianos. Corporalizando al Resucitado se hace evidente esa identidad: el mismo ser que nació en Belén, que se crió en Nazaret, que convivió con los discípulos, que fue crucificado y conserva las señales de su crucifixión, es ahora el que está vivo y se hace ver de los suyos.

La corporalización no tiene otra finalidad que la señalada, por eso es que siempre que hay elementos de ella existen también elementos de duda en los que en ocasiones surge la pregunta de quién será el aparecido. El planteamiento de estas dudas es aprovechado por el autor para afirmar la identidad de Jesús, pero esto no quiere decir que realmente Jesús resucitado se haya

presentado con su cuerpo físico, o que haya comido con sus discípulos, sino que ellos no encontraron otra forma de expresar en sus escritos que Jesús de Nazaret había vuelto a la vida.

6.2.3.2. Las apariciones, desde el punto de vista de los testigos.

a) Testigos oficiales de la resurrección: los once apóstoles.

Según vimos anteriormente, los únicos que podían identificar a Jesús resucitado con Jesús muerto en la cruz eran los once apóstoles, y esto debido a que habían convivido con él por varios años y le conocían perfectamente. Esta calidad de los Once como testigos oficiales de la resurrección se expresa en los textos del Nuevo testamento en varias formas:

1º La aparición de Jesús a los once apóstoles es la conclusión de los cuatro evangelios, conforme a su redacción definitiva.

2º Solamente a ellos se les encomienda una misión en el momento mismo en que Jesús se les aparece: "*Id, pues, y haced discípulos en todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*" (Mt 28,19); "*Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación*" (Mc 16,15); "*y se predicará en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones*" (Lc 24,47); "*Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos*" (Jn 20,22.23).

3º Todos los demás testigos de la resurrección, los no oficiales, hacen referencia a los Once: "*Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos...*" (Mt 28,7); "*Ella fue a comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos...*" (Mc 16,10); "*Regresando del sepulcro, anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás...*" (Lc 24,9); "*Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor y que había dicho estas palabras...*" (Jn 20,18); "*Y levantándose al momento, se volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos*" (Lc 24,33); "*Se apareció a Cefas y luego a los Doce*" (I Cor 15,5).

Jesús resucitado sensiblemente hablando no tenía cuerpo, de allí el valor que tiene el testi-monio de los Once: son ellos los que le "dan cuerpo" a la aparición de Jesús, son ellos los que, al darse cuenta de que había vencido a la muerte, vuelven a recordar, y entonces comprenden, todo lo enseñado por él. Con la resurrección de Cristo ellos detectan la presencia máxima de Dios en la historia humana y la traducen a categorías humanas, le dan forma, la hacen comprensible para los hombres de su tiempo, y también para los hombres de todas las épocas y de todas las latitudes.

b) Los testigos no oficiales de la resurrección.

Como dice Mateo al final de su evangelio, Jesús estará siempre presente en la historia humana y en su Iglesia; esto indica que después de los Once tuvo que haber otros testigos de la resu-

rrección. La diferencia con estos últimos es que aquellos hicieron la primera identificación de la cual dependen todas las demás. Jesús se seguía haciendo presente, pero todo aquel que lo descubría en su vida tenía que recurrir a alguno de los Once para poder identificar como verdadera la presencia de Cristo resucitado.

b.1).- Pablo de Tarso.

La situación de Pablo es muy singular, ya que al igual que los apóstoles recibió la misión de predicar el Evangelio como fruto de su encuentro con Jesús resucitado, pero a diferencia de ellos no tuvo la experiencia de haber conocido a Jesús en su vida terrena, sin embargo en su carta a los Gálatas da la impresión de no tener necesidad de recurrir a los discípulos para instruirse en la fe cristiana:

"*Porque os hago saber, hermanos, que en evangelio anunciado por mí no es de orden humano, pues no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Pues ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contem-poráneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres. Mas, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo ni a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco*" (Gal 1,11-17).

Habla aquí Pablo de su misión entre los gentiles, pues para eso se le apareció Jesús, para hacer que fuera a predicar el Evangelio entre los paganos (Cf He 9,1-19; 22,6-21; 26,12-23). Dice también en esta carta que el Evangelio lo recibió de Jesucristo sin mediación de hombre alguno, y además dice que no fue a Jerusalén sino que de inmediato se puso a predicar; pero la carta a los Gálatas fue escrita cerca del año 57, en cambio la fórmula de fe escrita por Pablo en I Cor 15,3ss, "*Porque os trasmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí...*", se puede fechar tres años antes, y en realidad es anterior a los escritos de Pablo, posiblemente de los años 40 a 42, pero él la aceptó y se incluyó entre los testigos de la resurrección ubicando antes de sí a Pedro, que tiene un lugar primordial en la Iglesia, luego a los Doce, probablemente contando entre ellos a Matías en lugar de Judas, a otros quinientos hermanos, y a Santiago, el pariente de Jesús, que tuvo también un lugar importante en la iglesia de Jerusalén. Si Pablo aceptó esta fórmula, en la que se da clara importancia a los testigos oficiales, y que es mucho más antigua que la carta a los Gálatas, entonces hay que pensar que Pablo ha exagerado en lo escrito en ella.

Es cierto que Pablo es el apóstol de los gentiles y el gran difusor del cristianismo, pero esto no significa que sea testigo oficial de la resurrección. Se le apareció Jesús resucitado, como él mismo lo dice en I Cor 9,1, "*¿Acaso no he visto yo a Jesús, Señor nuestro?,* pero esto no le da la misma capacidad que tuvieron los discípulos para identificarlo.

Pablo no parece ser tan independiente como se presenta en la carta a los Gálatas, pues luego de su prodigiosa conversión tuvo que ir a Damasco a recibir de Ananías la salud perdida de sus ojos y la imposición de manos que habría de trasmitirle la presencia del Espíritu Santo, además de que en la misma carta declara que tuvo que recurrir a los discípulos: "*Luego, de allí a tres años,*

subí a Jerusalén para conocer a Cefas y permanecí quince días en su compañía...", y en Gal 2,1-2 dice "*subí nuevamente a Jerusalén con Bernabé, llevando también a Tito. Subí movido por una revelación y les expuse el evangelio que proclamo entre los gentiles —tomando aparte a los notables— para saber si corría o había corrido en vano*". Es también muy significativo que Pablo haya tenido que recurrir a Pedro para resolver la cuestión de la circuncisión de los paganos; He 15 describe lo que se ha dado en llamar el "Primer Concilio de la Iglesia", originado porque Pablo fue a Jerusalén para discutir con Pedro si la circuncisión debía exigirse o no a los cristianos convertidos del paganismo: "*Llegados a Jerusalén fueron recibidos por la Iglesia y por los apóstoles y presbíteros, y contaron cuanto Dios había hecho juntamente con ellos... Después de una larga discusión, Pedro se levantó y les dijo...*" (He 15,4.7).

En conclusión, podemos decir que Pablo ciertamente es testigo de la resurrección del Señor, pero no como los discípulos que pudieron identificarlo de inmediato, sino que Pablo tuvo que recurrir a Ananías, a Pedro y a varios más de los apóstoles.

b.2).- Todos los apóstoles, los quinientos hermanos, los dos discípulos y los peregrinos de Emaús.

La primera carta a los Corintios habla de que Jesús se hizo ver de todos los apóstoles (15,6), habiendo mencionado antes a los Doce; esto significa que Pablo toma la palabra *apóstol* con una acepción más amplia, aplicándola también a los colaboradores en la predicación del Evangelio, entre los que podemos citar a Bernabé, Andrónico, Junia, Epafrodito, Tito, etc.

Todos los testigos de la resurrección que hemos mencionado (los apóstoles, los quinientos hermanos, los dos discípulos y los dos de Emaús) lo son, pero no con la misma calidad que los once apóstoles; a estos también Jesús se les hizo ver, pero ellos no pudieron por sí mismos haberlo iden-tificado, sino que tuvieron que acudir a alguno de los Once para estar seguros. Estos testigos no oficiales se colocan dentro del grupo que recibe la promesa de Jesús de permanecer con ellos hasta el fin del mundo; ya el Nuevo Testamento da testimonio de la presencia de Jesús resucitado en todos aquellos que colaboran en la predicación del Evangelio.

El Nuevo Testamento nos habla de que el Espíritu Santo fue enviado por Jesús a sus discípulos, sin embargo no hace una distinción clara entre lo que es la acción de Jesús resucitado y la acción propia del Espíritu Santo; esta distinción la haría después la Iglesia a través de sus primeros concilios ecuménicos, pero en adelante, y hasta el final de los tiempos, Jesús resucitado seguirá haciéndose presente en la historia de la humanidad, y para identificar su presencia será siempre necesario acudir al testimonio de los once apóstoles.

b.3).- Las mujeres.

La situación de las mujeres con relación a la resurrección de Jesús merece una mención aparte, porque la mujer en la antigüedad era considerada como un ser humano de segunda categoría, y esta situación social la descartaba como testigo de valor: las mujeres no podían predicar la resurrección de Jesús simplemente porque no se les podía creer nada de lo que dijeran.

"*y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron*" (Mc 16,9-10).

Aunque las mujeres del grupo que seguía a Jesús lo habían conocido en vida tan bien como sus apóstoles, la peculiar concepción antigua de la mujer anulaba cualquier testimonio que pudieran proporcionar, por eso el evangelio de Marcos señala el hecho de que a María Magdalena no le creyeron. Pero si en la línea de la predicación la aparición de Jesús a las mujeres no es tomada en cuenta por el Nuevo Testamento, en la línea de "ser partícipes" de la salvación que está implicada en la resurrección sí lo hace. Si consideramos como punto de comparación la asunción de María a los cielos, que si bien es un dogma muy reciente tiene bases bíblicas, veremos que a la Madre de Dios no solamente se le apareció Jesús resucitado, sino que además la redimió en cuerpo y alma.

María Magdalena participa también de la resurrección, ya que es mencionada como testigo de ella por los cuatro evangelios, sobre ello nos dice el de Juan: "*Estaba María junto al sepulcro, fuera, llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. Dícenle ellos: 'Mujer, ¿por qué lloras?' Ella les respondió: 'Porque se han llevado a mi Señor, y no se donde le han puesto'. Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. Le dice Jesús: 'Mujer, ¿por qué lloras? ¿a quién buscas?'. Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: 'Señor, si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré'. Jesús le dice: 'María'. Ella se vuelve y le dice en hebreo: 'Rabbuní' -que quiere decir: 'Maestro'- Dícele Jesús: 'No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete donde mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios*" (20,11-17).

Es muy interesante la forma en que Juan presenta a Jesús en este pasaje, sin haber subido todavía al Padre; es claro que ya ha resucitado, pues María Magdalena se encuentra con él junto al sepulcro y la tumba está vacía, pero en los otros escritos del Nuevo Testamento se habla de que Jesús ya había sido glorificado y se encontraba a la derecha del Padre (He 3,26; Fil 2,6-11; I Tim 3,16). Pareciera como si Juan le hubiera hecho un lugar a María Magdalena en su evangelio, colocándola en un sitio muy especial al hacer una notable distinción en cuanto a su testimonio: a los once apóstoles se les aparece después de haber sido glorificado por el Padre, a María Magdalena se le aparece antes.

6.2.4. Los relatos de la tumba vacía.

6.2.4.1. Situación a la que responden.

Es de extrañar que san Pablo no mencione en sus cartas el descubrimiento del sepulcro vacío a causa de la resurrección de Jesús, sobre todo por la importancia que los cuatro evangelios dan a este tema; la única explicación que puede darse es que los relatos evangélicos hayan nacido después de que Pablo escribió sus cartas, y que este pasaje haya sido redactado en respuesta a una tradición surgida del judaísmo, que intentaba desvirtuar la resurrección afirmando que los

discípulos robaron el cadáver de Jesús para poder fingir que había resucitado, así lo dice el evangelio de Mateo:

"*Mientas ellas iban, algunos de la guardia fueron a la ciudad a contar a los sumos sacerdotes todo lo que había pasado. Estos, reunidos con los ancianos, celebraron consejo y dieron una buena suma de dinero a los soldados, advirtiéndoles: 'Decid: Sus discípulos vinieron de noche y le robaron mientras nosotros dormíamos. Y si la cosa llega a oídos del Procurador, nosotros le convenceremos y os evitaremos complicaciones'. Ellos tomaron el dinero y procedieron según las instrucciones recibidas. Y se corrió esa versión entre los judíos, hasta el día de hoy*" (28,11-15).

6.2.4.2. Los relatos y su contenido.

Los relatos de la tumba vacía se encuentran en Mateo 28,1-20; Marcos 16,1-8; Lucas 34,1-10 y Juan 20,1-18, su contenido es muy sencillo: el domingo algunas de las mujeres fueron al sepulcro y encontraron movida la piedra que tapaba la entrada, luego se les apareció un ser celeste que les dijo que Jesús no se encontraba ya en el sepulcro.

Comenzaremos por ver el contenido del mensaje que da origen a la figura celeste, y luego analizaremos los demás detalles proporcionados en estos relatos de la tumba vacía.

a) El mensaje del ser celeste.

El mensaje del ángel es prácticamente el mismo en los cuatro evangelios, y es muy semejante a los discursos de predicación de la Iglesia primitiva que se encuentran consignados en los Hechos de los Apóstoles:

Hechos 4,10:	**Marcos 16,6:**	**Mateo 28,5.6:**	**Lucas 24,5.6:**
10 sabed todos vosotros y todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo, el Nazareo, a quien vosotros crucificasteis	Pero él les dice: "No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado	El Ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: "Vosotras no temáis, pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado;	¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?
y a quien Dios resucitó de entre los muertos	ha resucitado	ha resucitado	ha resucitado
	no está aquí.	no está aquí,	No está aquí
por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí sano delante de vosotros.	Ved el lugar donde le pusieron.	Venid, ved el lugar donde estaba	Recordad cómo os habló cuando estaba todavía en Galilea

En las frases de los evangelios que se citan la resurrección es anunciada por un mensajero celeste, un ángel, en términos muy parecidos a los del **kerigma** (= predicación) de la Iglesia primitiva tal como se leen en He 4,10. La afirmación de que Jesús resucitó se relaciona aquí con la muerte confirmada por el sepulcro donde su cuerpo fue depositado; dicho de otro modo, la resurrección es vista como victoria sobre la muerte, y su símbolo es la piedra removida. En los tres evangelios sinópticos la ausencia del cadáver se convierte cada vez más en un testimonio tangible de la resurrección de Jesús.

b) El descubrimiento de la tumba vacía.

En las narraciones del descubrimiento de la tumba vacía se encuentra un esquema apocalíptico de cuatro puntos muy bien definidos:

1.- Una figura celeste de apariencia humana se hace presente con luz (Dn 8,15; Ez 1,26-28).
2.- La persona vidente se llena de terror (Dn 8,12; Ez 2,1).
3.- La figura celeste con apariencia humana toca al vidente (Dn 8,10; Ez 2,1).
4.- La figura celeste comunica su mensaje (Dn 8,19; Ez 2,2).

La finalidad de este esquema es crear una introducción para resaltar al mensaje, de manera que el lector se de cuenta de que es muy importante, que viene de parte de Dios a través de una figura celeste. También podemos encontrar este esquema de cuatro puntos semejantes comparando el Apocalipsis con los relatos de la tumba vacía en los evangelios:

Apocalipsis:	**Esquema apocalíptico:**	**Relatos de la tumba vacía:**
1º 1,13-16:	"*Vi como un Hijo de hombre... y su rostro, como el sol cuando brilla con toda su fuerza*".	Figura celeste con apariencia humana (Mc 16,5; Lc 24,4). Figura angélica con apariencia humana (Mt 28, 1; Jn 20,12).
2º 1,17:	"*Cuando lo ví, caí a sus pie como muerto...*"	Los guardias tiemblan y se quedan como muertos (Mt 28,4). Las mujeres de quedan atónitas (Mc 16,5)
3º 1,17:	"*El puso su mano derecha sobre mí...*".	Acercamiento del ángel con figura humana (Jn 20,17). La figura celeste les habla (Mc 16,6; Mt 28,5; Lc 24,5).
4º 1,17-19	*El mensaje del Hijo del Hombre.*	El mensaje de la figura celeste con apariencia humana.

El mensaje tiene carácter divino, de allí que provenga de la figura celeste.

c) La fecha.

Todos los relatos fijan este acontecimiento en el primer día de la semana, que hoy es el domingo. Mateo 28,1 y Lucas 16,2 precisan que ocurre en la madrugada.

d) Las mujeres en el sepulcro.

Varían, según el autor, tanto el número como el nombre de las mujeres que acudieron al sepulcro la mañana del domingo de resurrección: son tres mujeres en Marcos, dos en Mateo, tres y las demás en Lucas, solamente una según Juan. Los evangelistas no se preocuparon por armonizar estos datos, lo que nos hace pensar que no tuvieron otra intención al mencionar a las mujeres que la de enlazar el relato del sepulcro vacío con los discípulos, que estaban escondidos y por tanto no podían haber sido ellos los que descubrieran que Jesús ya no estaba en su tumba; las mujeres en cambio si podían, porque no siendo muy creible su testimonio corrían poco peligro de ser apresadas por los judíos para evitar que hablaran, por eso ellas solamente se encargaron de avisar a los apóstoles, y luego fueron ellos los que verificaron la información y pudieron dar fe de que Jesús había resucitado.

e) La intención de ir al sepulcro.

Los evangelios citan dos motivos por los cuales las mujeres fueron al sepulcro aquella mañana: según Marcos y Lucas para ungir el cadáver; según Mateo y Juan para lamentar la muerte de Jesús. La primera de estas dos intenciones es difícil considerarla históricamente aceptable, ya que todo hace suponer que el cadáver de Jesús había sido embalsamado antes de sepultarlo con apego a la tradición, como lo dice el evangelio de Juan. Parece que el motivo real es el que presentan Mateo y Juan: la simple intención de estar cerca del ser querido.

f) La piedra removida.

Los cuatro relatos dan mucha importancia al hecho de que la piedra que tapaba la entrada al sepulcro había sido apartada, pero en realidad este dato solamente confirma de una manera más plástica que la muerte de Jesús fue real, que Jesús fue verdaderamente sepultado, y que su cuerpo verdaderamente resucitó y no quedó oculto dentro de la tumba.

g) Valor histórico de los relatos de la tumba vacía.

Varios son los elementos que nos llevan a pensar en una elaboración tardía de estos relatos: en primer lugar el hecho de que san Pablo no mencione nada al respecto; luego está el mensaje del ángel, que según hemos visto es muy semejante a lo que se predicaba en la Iglesia primitiva; también tenemos que el descubrimiento de la tumba vacía se explica según un esquema apocalíptico, y finalmente encontramos discordancia en las versiones evangélicas respecto al nombre y al número de las mujeres.

Es muy probable que estos relatos fueran elaborados tardíamente para responder a la problemática planteada por los judíos, en el sentido de que el cadáver había sido robado por los propios discípulos para aparentar que había resucitado, tal como nos lo hace saber Mateo en 28,11-15; esta tradición negativa nacería desde el momento mismo de la resurrección, pero sólo después de varios años comenzaría a hacer mella entre los cristianos. Por otra parte, también es lógico pensar que los evangelistas elaboraron estos relatos partiendo de datos históricos, como el que señala el día de la semana en que las mujeres fueron al sepulcro; es además muy natural que las personas que acompañaron a Jesús en el momento de su muerte fueran a visitar el sepulcro una vez pasado el sábado.

Los apóstoles no habrían sentido la necesidad de poner por escrito el relato de la tumba vacía porque fueron testigos presenciales de la resurrección de Jesús, y su experiencia es mucho más importante y convincente que la de encontrar vacía la tumba. El sepulcro vacío es un testimonio físico de la resurrección, pero solamente de una manera indirecta; lo primero es haber sentido la presencia de Jesús vivo mediante sus apariciones.

6.2.5. Las fórmulas de fe.

Durante los cuarenta años que separan la muerte de Jesús de la redacción de los primeros evangelios la Iglesia naciente vio circular entre sus fieles numerosas tradiciones, sobre todo fórmulas en las que se expresaba su fe común. La elaboración de estas fórmulas nació de las necesidades vitales de la comunidad, sea para condensar lo esencial de la fe cristiana, sea para instruir a los neófitos, sea para asegurar la autenticidad de la fe contra las herejías y en los tiempos de persecuciones, o para mantener en la liturgia la unanimidad de los participantes, etc. Estas fórmulas se centraron rápidamente en el acontecimiento principal de la existencia de Jesús de Nazaret: su resurrección de entre los muertos.

6.2.5.1. I Cor 15,3-5.

"*Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas...*".

La antigüedad de esta cita bíblica está garantizada por la fecha en que se escribió la Carta, entre los años 55 y 56 d.C., por la alusión que contiene de la visita anterior hecha por el apóstol a Corinto, hacia en año 51, y por el modo como Pablo introduce estas palabras: al decir que él mismo las ha recibido deben ser anteriores a la época de su conversión, se deben haber originada entre el año 40 y el 42 de nuestra era. La fórmula de Pablo contiene dos afirmaciones paralelas: una sobre la muerte de Jesús y otra sobre su resurrección.

a) Sobre la muerte de Cristo.

Cristo conoció perfectamente el fin de su vida, con el que compartió la suerte normal de los mortales; pero apenas se supo que había muerto cuando su muerte cobró sentido teológico: no murió a causa de sus pecados sino para borrar los nuestros; la resurrección hizo que su muerte fuera una acción redentora que no solamente alcanza a Jesús de Nazaret, sino también a todos los hombres que han sido liberados por él (Cf He 2,36; 4,11-22).

Como ya hemos visto, el carácter redentor de Jesús estaba profetizado desde tiempo atrás en los cánticos del Siervo de Yahweh de Isaías 53,4-12.

b) La resurrección de Jesús.

En la Primer Carta a los Coríntios se utiliza el verbo griego **egeiren** (= despertar) para designar la acción de la resurrección de Jesús, dando a entender que Jesús fue despertado de la muerte. Por su parte, verbo que expresa la muerte está en el tiempo aoristo (**apethanen**= murió) y el que expresa la resurrección en tiempo perfecto (**egergetai** = ha resucitado y sigue resucitado). El tiempo perfecto del verbo significa que el interés no se dirige hacia una acción pasada, sino sobre el efecto que ésta tiene en el tiempo presente: Cristo murió (en aoristo, que indica sólo una acción que se da en el pasado) y ha resucitado (en tiempo perfecto, que indica que sigue estando resucitado). El contraste verbal es intencionado, tanto mas que Pablo utiliza el mismo tiempo perfecto en otras seis ocasiones dentro de la misma carta.

Pablo nos dice que Jesús resucitó al tercer día según las Escrituras. En esta expresión hace uso de una forma habitual de presentar un acontecimiento decisivo que es inminente, por ejemplo Abraham vio al tercer día el lugar en donde debía sacrificar a su hijo (Gn 22,4); significa este detalle la intención de destacar que la resurrección de Jesús es un acontecimiento de capital importancia. Lo mismo hay que decir de "*según las Escrituras*", expresión que hace referencia al Salmo 16,10 sin que podamos considerarla simplemente como una cita; la resurrección de Jesús da cumplimiento a una larga espera del pueblo de Israel, por eso es que la frase de Pablo debe referirse a toda la Escritura, a todo el Antiguo Testamento, y no solamente a una profecía.

6.2.5.2. Otras fórmulas de fe: I Tes 1,10; 4,14; Rom 10,9.

Se encuentran en las obras de Pablo otras fórmulas de fe más cortas que la que ya hemos visto, pero que conservan la doble afirmación de la muerte y resurrección de Jesús: "*y esperar así a su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos, a quien resucitó de entre los muertos...*" (I Tes 1,10). "*Porque si creemos que Jesús murió y resucitó...*" (I Tes 4,14). "*Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo*" (Rom 10,9).

Desde los orígenes de la Iglesia, y en forma unánime, los cristianos expresan su fe mediante la fórmula "*Dios resucitó a Jesús de entre los muertos*", en ella afirman que la resurrección tuvo lugar en el pasado y ocurrió a un hombre bien determinado; especialmente quieren proclamar con ella que Jesús resucitó y está vivo para siempre.

De entre dos maneras de hablar de la resurrección, con el lenguaje judío forjado para los últimos tiempos, "Dios hace que se levanten los muertos" y "Dios hace que vivan los muertos", los cristianos han escogido la primera para comunicar su experiencia que es única, completamente nueva. Aplicando a un momento preciso del tiempo una frase que es válida para los últimos días de la humanidad los primeros cristianos pasaron de lo escatológico a lo histórico, porque un hecho anunciado para el fin de los tiempos ocurrió en el curso de la historia humana.

6.2.6. Conclusión en torno al Misterio Pascual.

Con la muerte de Jesús la historia humana hubiera continuado su curso, pero con la resurrección de Jesús la historia humana lo ha cambiado radicalmente.

Un hombre, Jesús de Nazaret, de carne y hueso como nosotros, nacido en Belén de Judá, crucificado en Jerusalén siendo Emperador de Roma Tiberio, y Poncio Pilato Procurador de Palestina, dejó la historia humana, traspasó las barreras del espacio y del tiempo y se "unió" al Hijo de Dios, se divinizó; y lo más sorprendente de todo es que este hombre, glorificado y hecho uno con la Segunda Persona de Dios, haya regresado y vuelto a la historia cotidiana de los hombres: se apareció, se hizo ver, se hizo encontrar por los suyos, por los once apóstoles y por sus discípulos.

Volvía Jesús a la historia humana para hablar a sus discípulos de Dios Padre y para hacer presente entre ellos al Dios vivo y verdadero.

Uno de los nuestros, un ser humano, un mortal, había vencido la muerte para siempre y se encontraba con Dios, y lo más esperanzador de este hecho es que podía comunicarse con los suyos; ya habiendo sido glorificado y vuelto a la vida, podía estar de nuevo entre sus discípulos.

Los once apóstoles fueron testigos de este singular acontecimiento; luego de haberse sentido abandonados por su Maestro, desilusionados, ahora lo encontraban de nuevo cuando les salía al paso.

Lo podían reconocer en sus apariciones, pero ya no era el mismo, ya no podía temer el juicio de los judíos ni la cruz de los romanos.

Aquel encuentro de Jesús resucitado con los once apóstoles habría de quedar para siempre plasmado en la letra, en la expresión, en la fórmula, en la corporalización, para que los hombres de cualquier raza, lengua, nación y época pudieran volver a vivir aquel momento en que la historia humana cambió de rumbo y de sentido.

Jesús resucitado sigue vivo, sigue presente, sigue en nuestra historia y en nuestra Iglesia; tú y yo podemos también encontrarle porque una vez que venció a la muerte vivirá para siempre; y cada día, hasta el final de los tiempos, seguirá siendo posible el encuentro. Sin embargo aquel primerísimo encuentro de los discípulos con Jesús resucitado continuará siendo la norma, o el criterio, para identificar cualquier encuentro suyo con el ser humano, seguirá siendo el molde de cualquier otra presencia de Jesús en la historia humana.

Lo escrito por los discípulos ha quedado grabado en letras que podemos traducir y comprender, pero en letras que expresan la realidad única en la historia humana, la realidad de cuando Dios irrumpió en la vida de un hombre llamado Jesús, y por medio de él en la de los demás seres humanos.

Jesús ha resucitado de entre los muertos, ya no está en lugar alguno sobre la tierra porque está vivo junto a Dios, pero hoy como en otros tiempos sigue buscando de quien poderse hacer ver, como lo hizo con María Magdalena, con los dos de Emaús, con los once apóstoles, con los quinientos hermanos, y con Pablo.

Sigue hoy, y seguirá siempre, tendiendo un lazo de unión entre la trascendencia y la inmanencia, entre Dios y el hombre, entre la historia y la eternidad; un lazo que fue real y concreto en el ayer de los apóstoles, y que puede ser real y concreto en el hoy de cada uno de nosotros.

7. LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

CAPITULO I

7.1. Introducción General

7.1.1. Significado del término "Escatología".

La palabra "Escatología" deriva del griego **ta eskata,** que significa "cosas últimas"; fue traducida al latín en la versión de la Biblia llamada "La Vulgata" como **novissima,** significando lo más nuevo, las cosas más recientes; en tiempos pasados se escribió un tratado teológico relativo a este tema, por lo que se le llamó "De Novissimis" y también "De Extremiss".

Es común que se recurra al texto del Eclesiástico 7,36 para ilustrar el concepto de Escatología, porque dice "*En todas tus obras piensa en el fin y nunca pecarás*"; sin embargo es difícil fundamentar un tratado de Escatología en este pasaje bíblico, ya que su texto se refiere al fin individual de cada persona, y se reduciría mucho el contenido de la Escatología si solamente se tratara en ella el tema de la muerte de un individuo, pues se dejaría de lado lo que se llama la Escatología Intermedia —ciencia que estudia la etapa que va desde la muerte de cada individuo hasta el final de toda la humanidad—, también porque se estaría ignorando el hecho de que cuando una persona muere muchas más siguen viviendo, y que la oración de los que sobreviven puede ser valiosa para la salvación de las ya finadas. Por otro lado, el texto citado resalta la relación que existe entre la vida y el momento de la muerte, pero no trata sobre la muerte en sí misma ni sobre el enigma de lo que hay posterior a la muerte.

Lo que ha venido tratando la Escatología tradicional, y lo que le otorga su carácter teológico, está expresado en la lengua original del Nuevo Testamento, el griego, con la palabra **Eskatos**, cuyo significado específico indica que el final ha llegado con la aparición de Jesucristo (Hb 1,2; 1 Pe 1,20); en este sentido puede aplicarse también a las realidades temporales como en Jn 11,24; 12,48; He 2,17; 2 Tim 2,1; St 5,3; 1 Jn 2,18 y 1 Pe 1,5; así como a los fenómenos referentes al final de los tiempos como en 1 Cor 15,45-52; He 1,8; 13,47; Ap 1,17; 2,8.

La palabra Escatología es de uso relativamente reciente, apareció por primera vez en la obra titulada "Sistema Locorum Theologicorum", de A. Calov (+1686). El volumen XII de esa obra tiene por nombre "Eschatología Sacra" y trata de la muerte, de la resurrección, del juicio final y de la consumación del mundo, temas todos ellos netamente escatológicos.

La teología que desarrollaron los Padres de los primeros siglos de la Iglesia, y los de la época Escolástica, no dispuso de una expresión general que agrupara estas últimas realidades. Hugo de San Victor, teólogo escolástico muerto en 1141, trató los temas escatológicos en su obra principal titulada "De Sacramentis Christianae Fidei" bajo los títulos de "*Fine Saeculi*" y "*De Statu Finalis Iudicci*"; Santo Tomás de Aquino, por su parte, los incluyó en el suplemento de su obra "Summa Teológica".

Las obras que resultaron decisivas para que la Escatología pudiera cobrar la importancia que ahora tiene fueron "La Predicación de Jesús sobre el Reino de Dios" de J. Weiss, publicada en Tubinga en 1892, y "Esbozo sobre la Vida de Jesús" de Albert Schweitzer, publicada en Gotinga en 1901. Al investigar estos dos autores la vida de Jesús, tal como está narrada en los evangelios, descubrieron el fuerte carácter escatológico de su predicación.

7.1.2. El futuro, como una categoría antropológica

Otro de los factores que influyeron para que la Escatología llegara a ser uno de los temas centrales de la teología contemporánea fue la reflexión filosófica sobre la esperanza. Resultó que mientras el progreso científico y técnico amenazaba con absorber al hombre moderno en el torbellino de las aspiraciones hacia un mejor nivel de vida, el tema de la esperanza pasaba a suscitar un interés creciente en la filosofía y en la teología de nuestro tiempo.

El hombre, y el mundo en su relación con el hombre, fueron considerados no tanto por lo que son o han sido sino por lo que están llamados a ser; es decir, se valuaron desde el punto de vista del futuro. Se descubrió así que el hombre no puede cumplir libremente sus decisiones sino mediante su relación con el mundo y con los otros seres humanos, como tampoco puede tener conciencia de sí mismo sino mediante sus ligas con el mundo y con los otros hombres; tampoco puede construirse a sí mismo si no es obrando sobre el mundo, ya que transformando al mundo es como el hombre se perfecciona a sí mismo y crece en autoconciencia y libertad.

Pero a pesar de todos sus esfuerzos el hombre no logra realizarse plenamente con ninguna acción suya en el mundo; ninguna conquista de su acción transformadora del mundo representa para él la última etapa, porque las supera todas en el momento mismo de alcanzarlas. Su esperanza va más allá de sus logros, camina delante de ellos, y entre la tensión de su espíritu que lo impulsa a obrar y los resultados concretos de sus acciones encuentra siempre un desnivel insuperable. La acción del hombre sobre el mundo lleva pues aparejada la imposibilidad de quedar plenamente satisfecho, porque su aspiración fundamental de superarse a sí mismo no puede ser colmada dentro del horizonte de este mundo. Por eso la esperanza del hombre —que radica en lo ilimitado de su espíritu— debe extenderse hasta el final de los tiempos.

Son varios los filósofos y teólogos que han contribuido a la reflexión de la dimensión escatológica del hombre abierto a la esperanza; algunos de ellos y sus obras son los siguientes:

FILÓSOFOS:
E. BLOCH: El Principio Esperanza.
El Hombre Como Posibilidad.
P. LAIN ENTRALGO: La Espera y la Esperanza; Barcelona, 1957.
Antropología de la Esperanza; Barcelona, 1978.
G. MARCEL: Homo Viator.
J. PIEPER: Esperanza e Historia; Salamanca, 1968.
H. BERGSON: La Acción.
Otros: K. Jaspers; Thomas Mann; P. Teilhard de Chardin, etc.

TEÓLOGOS:
E. BUNNER: La Eternidad como Futuro y Presente.
J. ALFARO: Esperanza Cristiana y Liberación del Hombre. Barcelona.
E. SCHILLEBEECKX: Dios, Futuro del Hombre; Salamanca 1971.
J. MOLTMANN: Teología de la Esperanza.
El Experimento Esperanza.
El Futuro como Presencia de una Esperanza Compartida; Santander.
W. PANNENBERG: La Revelación como Historia.
K. RAHNER: Utopía Marxista y Futuro Cristiano, en Escritos de Teología.

7.1.3. El Redescubrimiento de la Escatología y su actual cometido.

La Escatología tiene hoy la conciencia de no confundirse con la Teología de la Creación ni con la Teología Moral, sino que es Soteriología[16] en el más amplio sentido del término. Mas adelante veremos la importancia que tiene que la Escatología sea precisamente soteriológica, ya que ello es lo que la hace estar íntimamente unida a la Cristología; por lo pronto en este apartado intentaremos descubrir el surgimiento de la Escatología dentro de la teología contemporánea.

La sorprendente actualidad del tema escatológico se debe en gran parte a un movimiento de oposición del teólogo protestante Albrecht Ritschl (+ 1889) en contra de la concepción generalizada del Reino de Dios. Para este autor el Reino de Dios es una realidad universal de tipo ético; el pecado consiste en un trastorno de la relación entre la libertad y la ley moral; el Reino de Dios lo que hace es espiritualizar al hombre y de esta manera también moralizarlo. Estos conceptos de Ritschl están influenciados por la Historia de las Religiones.

Contra la concepción elaborada por Ritschl surgió en la ciencia neotestamentaria la convicción del carácter radicalmente escatológico de la predicación de Jesús. El teólogo católico Albert María Weiss (+ 1925) y el filósofo Albert Schweitzer (+ 1965) son los personajes más representativos de esa nueva corriente que vino a modificar toda la concepción que tradicionalmente se tenía de la Escatología; a partir de ellos el considerar a la Escatología como un tema más de la Teología Dogmática resultó ya imposible, a la luz del cristianismo primitivo.

El descubrimiento histórico del papel de la Escatología en la predicación de Jesús puso en tela de juicio la Teología Dogmática que imperaba en ese momento. Se reconoció que la Escatología tuvo un papel muy importante en el mensaje de Jesús, y que por lo mismo debía tenerlo también en la Teología.

Ya en los tiempos actuales, el teólogo suizo Karl Barth (+ 1968) comentando la Carta a los Romanos ha escrito que la Escatología es el tema principal de la Teología, y aboga por una escatolización de toda esta ciencia; dice que "*Un cristianismo que no es total y absolutamente escatológico, está totalmente y absolutamente alejado de Cristo*".

[16] Soteriología es la parte de la Teología que trata sobre la Redención del hombre por Jesucristo.

El 1957 el escritor católico Hans Urs Von Balthasar (1905- ?) intentó hacer un balance de la Escatología en el catolicismo. Según este autor nos hallábamos todavía ante una investigación puramente individual, ya que no existe una exposición representativa de los logros y de las perspectivas actuales.

En nuestros días son ya muchos los autores que han escrito sobre el tema de la Escatología, como lo podremos comprobar con la bibliografía de esta sección; hoy tenemos ya, gracias a ellos, una verdadera reflexión en el campo escatológico.

7.2. Relación de la Escatología con la Cristología

7.2.1. La ruptura con la síntesis de los primeros Padres de la Iglesia.

Durante los primeros siglos los Padres de la Iglesia le dieron a sus estudios cristológicos un enfoque fuertemente soteriológico que luego se fue perdiendo poco a poco. Los Padres habían encontrado que toda la obra y la persona de Cristo tienen sentido porque están dedicadas a la salvación del hombre, pero después les pareció a los teólogos que lo más importante no era estudiar el camino de la salvación humana sino esclarecer quién era en esencia Jesucristo. De esta manera se fue desligando la Cristología —que pasó a centrarse en la naturaleza de Cristo— de la Soteriología, dedicada al estudio de la salvación humana conseguida por la obra de Jesucristo.

La primera consecuencia de esta pérdida progresiva de interés soteriológico en aras del estudio de la persona de Cristo aparecería en los albores de la Edad Media, pues siempre que la Iglesia oficial olvida una verdad sucede que dicha verdad reaparece más o menos disfrazada en forma de secta o herejía fuera de la Iglesia. Así la Soteriología, como instinto mal reprimido, vino a reaparecer fuera de la Cristología en la forma de un tratado aparte, creando una separación que duró por siglos y contribuyendo a que la Cristología se orientara cada vez más hacia la especulación curiosa sobre las posibilidades teológicas de una unión entre Dios y el hombre.

Durante la época de los primeros Padres de la Iglesia fue bien clara la relación entre la Soteriología y la Cristología. San Ireneo de Lyon decía hacia el siglo II: "*Para esto se hizo hombre la Palabra e hijo del hombre el Hijo de Dios, para que el hombre, captando la Palabra y recibiendo la filiación, se convirtiera en Hijo de Dios*" (Adv.Haer. III,19,1).

Hasta el final de esa época y debido al enorme esfuerzo de expresar por medio de la filosofía griega a la persona de Cristo, el dogma cristológico del concilio de Calcedonia (año 451) ya no presentó el aspecto soteriológico que estaba tan vivo en el Nuevo Testamento y en los textos de los Padres de los primeros siglos. El concilio definió que en Cristo había dos naturalezas, una humana y otra divina, pero en esta fórmula —síntesis y fruto de cuatro siglos de reflexión— ya no estaba incluido el aspecto salvífico de su vida.

Es evidente que el contexto que llevó al concilio sí había tenido en cuenta a la Soteriología, pero la fórmula misma del concilio ya no lo hizo. Más tarde la Teología tomaría solamente la fórmula sin su contexto, perdiéndose así la función salvadora de Cristo.

La invasión de los bárbaros, el surgimiento del Islam, las continuas divisiones doctrinales y la despoblación del imperio romano, fueron los cuatro factores más importantes que acabaron por sepultar a la Teología griega de los primeros siglos, quedando de ella solamente las fórmulas dogmáticas emanadas de sus concilios.

La pérdida de la teología griega y la ausencia del aspecto soteriológico en la fórmula de Calcedonia condujeron paulatinamente a la separación de la Soteriología y la Cristología. Una obra clave del siglo XI lleva a cabo este paso tan importante: "Cur Deus Homo" (Cómo Dios llegó a ser Hombre), escrita por san Anselmo de Canterbury. Es esta obra el primer tratado de Soteriología y se le considera también como cuna de la llamada teoría de la satisfacción, o explicación satisfactoria de la Redención, que durante diez siglos ha influido en la Teología oficial, aunque sin recibir ninguna definición por parte del Magisterio.

Durante los primeros siglos de vida de la Iglesia los Padres se preguntaban sobre la divinidad de Cristo; para ellos era importante determinarla porque dependía del tipo de divinidad que tuviera la clase de salvación que podía ofrecernos, ya que si era Dios como el Padre su salvación sería plena y definitiva, pero si no lo era entonces tampoco su salvación tendría por qué ser la definitiva. De la misma manera se preguntaban sobre su humanidad, ya que si no era humano como nosotros no podría redimirnos totalmente, pues según un principio salvífico, formulado por los mismos Padres, lo que no es asumido no puede ser redimido.

A partir de la obra de san Anselmo, en cambio, el fin de la Encarnación de Dios ya no se vio en su misma realidad, sino desde una razón posterior a ella y para la cual no se había realizado. La Encarnación no se presentó ya como salvadora en sí misma sino que pasó a ser simplemente la constitución de un ser capaz de salvar, y ya no se aceptó como válido aquello que había escrito san Ireneo, que Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera participar de Dios. Pero basta encontrar en la introducción de la obra de san Anselmo la intención que persiguió para darse cuenta de lo alejado que estaba de la tradición de los Padres: Declara en ella san Anselmo que va a intentar hacer una abstracción de Cristo para después probar, por medio de la razón, que sin Cristo nadie puede salvarse. Por eso en su obra no hace san Anselmo referencia a ningún Padre de la Iglesia y escasamente cita algunos pasajes de la Sagrada Escritura; es que toda su argumentación se basa en la pura razón y en la especulación, sin apoyarse en el pasado.

Esta nueva posición llevó a distinguir una separación entre la persona de Cristo y la obra de Cristo; llevó también a encontrar una separación entre su vida y su muerte, alejando de esta última toda calificación como fracaso de la vida. Pero aislar así la muerte de Jesús de su vida hace pensar que la salvación es exclusivamente la eliminación o el perdón del pecado, y se dejan a un lado todos los aspectos positivos de la comunicación de Dios y de la Teología de la divinización del hombre.

7.2.2. La Escatología, vista como posibilidad de devolver a la Cristología su aspecto soteriológico.

La Escatología, decíamos, es Soteriología en su sentido más amplio, y en ese sentido se encuentra unida a la Cristología. La Resurrección de Jesucristo de entre los muertos es el único acontecimiento definitivo de toda la historia de la Salvación. Nos dice san Pablo que una vez que Jesús ha resucitado ya no puede morir más; la muerte ya no tiene dominio sobre él. De esta manera —como veremos más adelante— Cristo es el evento escatológico en sí mismo; su persona es el **Eskaton**, el máximo de salvación que Dios puede ofrecer al hombre; y cuando hablamos de Eskaton no lo entendemos como lo que es opuesto a lo primero, sino como plenitud de lo opuesto a lo provisional: El Eskaton es lo máximo, lo perfecto, lo último de la salvación que Dios pueda ofrecer al hombre.

Cristo es el máximo de comunión que pueda existir entre Dios y el hombre, de ahí que Cristo sea Eskaton para el hombre, para el mundo y para la historia: Todo fue creado por él; todo tiene en él su consistencia y todo llegará a su plenitud en él.

Es interesante notar cómo, precisamente cuando se investigaba en los Evangelios tratando de descubrir la figura histórica de Jesús, apartándose en lo posible del modelo demasiado racionalista que se había hecho en la época medieval y en la moderna a partir del dogma de Calcedonia, se haya redescubierto la dimensión escatológica del mensaje de Cristo.

La Escatología no hace otra cosa que explicitar lo que está implícito en la Cristología. No puede haber Escatología sin Cristología, ya que la resurrección de Cristo es el único evento escatológico que ha sucedido en la historia humana, y precisamente por ella es que podemos hablar de las realidades últimas o escatológicas. Hablar de estas realidades últimas sin fundamentarlas en Cristo es solamente dejar volar la imaginación, pues la única posibilidad que tiene el hombre de hablar con propiedad de las realidades del más allá es que estén de alguna manera presentes en esta vida. Ahora bien, la resurrección de Cristo es el único acontecimiento trascendente de la historia de la humanidad; es un acontecimiento histórico, de allí que sea lo único que nos posibilita hablar de las cosas que están en el más allá de la muerte, que son trascendentes a la muerte.

El acontecimiento de Cristo, desde su encarnación hasta su resurrección, es pues la única base que tenemos para hablar de las realidades últimas; por eso es impensable que exista una Escatología desligada de la Cristología. Por otro lado, la Escatología no es más que la consideración de cómo el ser humano va participando ya desde esta vida, después de su muerte y al final de los tiempos, de la Resurrección y de la Salvación de Cristo.

La redención o salvación ya se dio objetivamente en Cristo. En él Dios ha dado su máxima salvación al hombre, pero ella no se ha dado aún para nosotros sino solamente en forma subjetiva. En la participación subjetiva de la salvación de Cristo hay grados, y esto es lo que estudia también la Escatología; pues, como lo ha asegurado el concilio Vaticano II, "*De sus discípulos* (de Cristo) *unos peregrinan en la tierra; otros ya difuntos, se purifican; otros, finalmente, gozan ya de la Gloria contemplando claramente a Dios, Uno y Trino, tal como es*".

Como decíamos antes, la Cristología perdió su aspecto soteriológico en el desarrollo posterior al concilio de Calcedonia, pero la Escatología nos permite ahora recuperar ese aspecto soteriológico perdido, ya que se plantea precisamente las preguntas de cómo es que el hombre participa de la resurrección de Cristo, de cómo es que participa en la plenitud de la salvación de Cristo, de cómo es que participa del Eskaton que es Cristo.

La Escatología es soteriológica en su sentido más amplio porque nos da los parámetros de la participación del hombre en el Eskaton. Nosotros participamos de Cristo ya en esta vida, pero nuestra participación será más plena desde el momento de morir, y será definitiva al final de los tiempos.

El estudio de la Escatología nos ayuda a devolver a la figura de Cristo su aspecto soteriológico, o sea salvífico; de esta manera la Cristología y la Escatología quedan íntimamente unidas. La Cristología ve más el aspecto objetivo de la Soteriología, y la Escatología se fija más en el subjetivo.

7.3. Infraestructuras Antropológicas y Teológicas de la Esperanza Cristiana

7.3.1. Fundamento antropológico de la Escatología.

7.3.1.1. A nivel individual.

El dato primero y absolutamente original que percibe el hombre de su propia existencia es la conciencia, porque es en la dimensión conciente de sus actos que el hombre capta en forma inmediata su propio ser como algo real.

El hombre es un espíritu encarnado que logra tener conciencia de su existencia solamente por el hecho y en la medida en que se encuentra encarnado. Su espíritu necesita de la materia de su cuerpo para poder descubrirse y para poder actuar, ya que solamente puede expresarse a través de realizaciones materiales concretas, de metas y de objetivos. Sin embargo el espíritu humano nunca quedará satisfecho con las realizaciones logradas ni con las metas alcanzadas; es que su propia estructura antropológica le crea un dinamismo de búsqueda continua que viene a terminar con la muerte, ya que al dejar de estar encarnado el espíritu no puede ya tener conciencia de sí mismo, no puede realizarse ni expresarse. Surge entonces la pregunta de si este dinamismo humano será un absurdo, ya que lleva al hombre a estar siempre deseando alcanzar nuevas metas para que al final la muerte acabe con él y con todos sus anhelos.

El miedo a la muerte radica en pensar que al no tener ya cuerpo tampoco tendremos conciencia de existir. Necesitamos de nuestro cuerpo para darnos cuenta de que existimos, pero la muerte hará que el cuerpo deje se servir como soporte de nuestro espíritu. Tenemos miedo de que con la muerte corporal dejemos de tener un yo conciente; sentimos pavor de terminar nuestra existencia con la aniquilación de nuestra propia conciencia, de nuestro propio yo.

Si el hombre siente que vive en cuanto que aspira y proyecta, ¿qué sentido tiene esforzarse en una vida que inevitablemente habrá de terminar? No puede el hombre con sus propios recursos dar el paso a una existencia más allá del mundo en que vive, ni asegurar su vida con la evidencia de su propia razón; simplemente no puede evitar la muerte, pero precisamente es en ese hundirse definitivo de la existencia donde la muerte revela que el nucleo íntimo del ser humano consiste en el anhelo irresistible de sobrevivir.

El hombre no puede resignarse a desaparecer en la nada porque lleva en su conciencia la aspiración a continuar siendo él mismo. Si la nada fuera la etapa final de la vida, la existencia humana quedaría totalmente privada de sentido y no sería más que una ilusión inútil. Pero no es así, si el hombre sufre la muerte como experiencia límite de su existencia es porque ahela seguir viviendo y porque la muerte lo desvincula de ese contacto sensible con el mundo y con los otros seres humanos, contacto que le es necesario para tener conciencia de sí mismo.

Existe evidencia científica de que los seres humanos desde tiempo inmemorial han tenido la esperanza se continuar viviendo más allá de la muerte: Cerca de la ciudad de Dusseldorf, en Alemania, así como en otros sitios de Europa, se han encontrado restos de un antepasado al que se conoce como "hombre de Neanderthal", los cuales fueron sepultados hace más de 40,000 años junto con alimentos y algunas herramientas de piedra propias de la época; ésto permite comprender que ya aquellas antiguas gentes creían que el muerto había de aprovecharlas en su vida futura.

7.3.1.2. A nivel colectivo.

E. Bloch, el filósofo que mejor ha estudiado el problema del futuro y de la esperanza de la humanidad, dice que el hombre vive en cuanto que aspira y proyecta. El hombre aspira siempre a más de lo que tiene; marcha siempre hacia adelante y solamente así puede vivir, avanzando; por eso no puede satisfacerle ninguna meta lograda.

La reflexión sobre el hombre como espíritu encarnado y sobre las condiciones fundamentales de su acción en el mundo, muestra la imposibilidad de alcanzar una plenitud definitiva en su tarea transformadora. El hombre podrá conseguir nuevos porvenires provisionales, los cuales quedarán superados en el momento mismo de lograrlos; por eso el porvenir definitivo de la humanidad, si es que existe, no podrá nunca ser una conquista del hombre. El futuro de la historia —en caso de que lo hubiera— tendría que ser no un futuro histórico sino un futuro que trascendiera a la historia, algo totalmente diferente anunciado en el nuevo devenir histórico.

La impotencia de la humanidad para alcanzar por sí misma su futuro definitivo, así como sus aspiraciones que están siempre más allá de todas sus realizaciones, pone a la comunidad humana ante la opción de conformarse con lo poco que puede alcanzar en el mundo o de abrirse a la posibilidad de un porvenir absoluto que no podrá alcanzar por su esfuerzo, pero que tal vez pueda recibir como un regalo.

En la conciencia de su existir como persona relacionada con el mundo, con los otros seres humanos y con la historia, el hombre está llamado a confiar en la esperanza, y frente a este dinamismo impreso en la naturaleza humana, tanto a nivel personal como colectivo, sólo son posibles tres respuestas:

1a.- Ultimum sin novum: Una primera respuesta consistiría en llegar a un máximo de desarrollo personal, lo que implica bienestar, crecimiento humano, ecológico y cósmico. En este caso se daría un **ultimum** pero sin ningún **novum.** De ser así, la respuesta no sería trascendente, sino que se encontraría virtualmente ya presente en la propia persona o en toda la humanidad en este mundo, y para hacerla realidad solamente bastaría con desarrollarla al máximo.

2a.- Dinamismo absurdo: Una segunda respuesta consistiría en pensar que ese dinamismo impreso en la estructura humana es absurdo, que no llega a ninguna parte, que no tiene respuesta. De ser así, resultaría absurdo que el hombre siempre estuviera deseando conquistar nuevas metas hasta que la muerte pusiera punto final a sus deseos.

3a.- Ultimum con novum: La solución cristiana es precisamente escatológica y declara que existe un **novum** trascendente que da sentido a ese dinamismo; ese **novum** es Cristo como Eskaton, como plenitud que da sentido al hombre, a la historia y al mundo. Ese **novum** no está dentro de la historia sino que la trasciende, viene de Dios hecho hombre, viene de Cristo.

Dentro de esta tercera opción, el hablar del Eskaton se convierte no sólo en algo útil para el hombre sino también en algo imprescindible: Si el hombre quiere encontrar respuesta al dinamismo más profundo de su ser necesita encontrarse con Cristo como Eskaton. La estructura de espíritu encarnado que se encuentra en cada persona hace posible para el hombre la realidad del Eskaton y de la Escatología.

7.3.2. Fundamento teológico de la Escatología.

Se trata de buscar dentro del ámbito de la Teología las posibilidades humanas de hablar con certeza sobre el Eskaton y sobre la Escatología.

7.3.2.1 A nivel del Antiguo Testamento.

a).- Origen de la Escatología en el Antiguo Testamento.

En varias de las civilizaciones del mundo antiguo era aceptada la existencia de una nueva vida después de la muerte, así lo ha verificado la Arqueología, un buen ejemplo de ello lo tenemos en el descubrimiento de una tumba real de la ciudad de Ur —lugar de donde era originario el patriarca Abraham—; en ella se encontró el cuerpo de una princesa muerta hace unos 4,500 años, rodeado por los restos de sus criados, hombres y mujeres, que fueron sacrificados allí mismo para que sirvieran a su soberana en la otra vida.

Un pueblo que sobresalió por su culto a la muerte fue el egipcio, que durante muchos siglos desarrolló técnicas de embalzamamiento para lo conservación de los cuerpos de los muertos en espera de que resucitaran, que elaboró complicados rituales y conjuros para dar protección a los muertos en aquella su segunda vida, y que los sepultó rodeados de toda clase de útiles, armas y tesoros para que pudieran aprovecharlos en el más allá.

Creían los egipcios que todo ser humano estaba compuesto de materia y espíritu; que la materia formaba el cuerpo perecedero o "khet" y que el espíritu estaba constituido por dos elementos no materiales: el "ka" como principio divino colocado por los dioses en cada individuo, siendo inmortal debido a su origen divino, y el "ba" o alma humana que podía llegar a hacerse inmortal, dependiendo del juicio de los dioses después de la muerte, pues si ellos encontraban que el difunto había sido justo en vida permitirían que su "ka" se uniera con su "ba" para subsistir ambos eternamente, y también para que eventualmente pudieran volver a ocupar el "khet" reanimándolo. De otro modo, si juzgaban que el muerto no había sido justo, destruirían su "ba" y así dejaría para siempre de existir como persona.

Cabría esperar que el contacto del pueblo de Israel con los egipcios a lo largo de cinco siglos de cautiverio lo hubiera llevado a adoptar sus creencias sobre una nueva vida que habría de venir después de la muerte, pero no fue así, principalmente porque consideraban idolátrico el culto que se rendía a los muertos. El Antiguo Testamento revela que el pueblo hebreo no creía que hubiera otra vida que la presente que concluye en la muerte, sin embargo de alguna manera pensaban los hebreos que se mantendría la existencia del individuo dormido en el Seol, que era este el nombre que le daban al lugar donde moraban los muertos; así lo dice por ejemplo en varios de sus pasajes el libro de Job, como en 7,7-9 "*Recuerda que mi vida es un soplo, que mis ojos no volverán a ver la dicha. El ojo que me miraba ya no me verá, pondrás en mí tus ojos y ya no existiré. Una nube se disipa y pasa, así el que baja al Seol no sube* mas", o en 14,10-12: "*Pero el hombre que muere queda inerte, cuando un humano expira ¿dónde está? Podrán agotarse las aguas del mar, sumirse los ríos y secarse, que el hombre que yace no se levantará, se gastarán los cielos antes que se despierte, antes de que surja de su* sueño".

Para el Antiguo Testamento todo ser humano tenía que morir, y al hacerlo y ser sepultado tendría que permanecer dormido eternamente en ese Seol que era el país de los muertos, pero seguiría existiendo. Hay, sin embargo, en la Sagrada Escritura algunas excepciones de esta generalidad, como la de Henoc de Gn 5,24 y la de Elías de II Re 2,11, que no murieron sino que fueron llevados vivos al cielo, o la de algunos casos de milagrosas resurrecciones, como las realizadas por Elías en I Re17,17-24 y por Eliseo en II Re 4,18-37, que en realidad no fueron resurrecciones sino más bien reanimaciones temporales que pronto habrían de terminar con una segunda muerte ya definitiva.

El concepto de la resurrección de los muertos no deja de estar presente en los textos del Antiguo Testamento, aunque lo hace en muy contadas ocasiones; una de ellas es el pasaje de los huesos secos, que en 37,5ss. el profeta Ezequiel escribió haber visto revivir por el soplo de Yahweh y convertirse en un ejército; otra más precisa se encuentra en Isaías 26,19, donde se profetiza "*Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán dando gritos de júbilo los moradores del polvo, porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras*"; pero la afirmación más contundente de la resurrección de los muertos se encuentra en

el libro de Daniel —obra del siglo II a. C.— que en 12,2-3 dice: "*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia, como las estrellas por toda la eternidad*".

Es difícil señalar el origen de la dimensión escatológica en el Antiguo Testamento, pero este es el tema que más evolución ha tenido en la revelación. Ciertamente en los orígenes de la Escritura no se encuentra una escatológica trascendente, ya que como tal apareció tardíamente en la historia, sin embargo desde el principio de la Sagrada Escritura se puede encontrar una visión escatológica en los términos de una promesa; así es como se le encuentra en la fuente yahvista, donde aparece como una promesa divina orientada hacia el futuro (Gen 12,1-3) en la ocasión en que Dios bendijo a Abraham y le prometió intervenir para engrandecer su descendencia.

b).- Forma inicial de la esperanza en el futuro.

La promesa a Abraham se concreta y complementa cuando Dios le ofrece una tierra que mana leche y miel (Ex 3,8); una Ley: la del Sinaí; un Templo y un Rey. Todo esto implica un dinamismo hacia su realización futura, pues Dios promete cumplir sus ofrecimientos si el pueblo le obedece.

c).- La nueva forma de la promesa.

Israel no supo ser fiel a la alianza con Yahweh, desobedeció su Ley y cayó en el pecado de la idolatría; pero a pesar de la infidelidad del pueblo —narrada por Jue 2,16-19— Dios continuó protegiéndolo y le ofreció el auxilio de un futuro Rey mesiánico, según lo describe el pasaje de 2 Sam 7,13ss.

Hasta antes del exilio a Asiria ocurrido en el siglo VIII a.C. no se había presentado en los libros sagrados de Israel lo que es propiamente una Escatología trascendente; pero en esa época el profeta Isaías escribió sobre un "resto santo" que conservaría todos los privilegios del pueblo elegido (4,3; 6,3; 11,11). Sería en ese resto santo en donde se realizaría el plan salvífico de Dios al final de los tiempos, porque lo liberaría del juicio final (11,16).

d).- La esperanza de salvación durante el exilio.

Fue durante el exilio en Babilonia, que se inició el año 587 a.C., cuando surgió una verdadera promesa escatológica en la predicación del profeta Jeremías, y el profeta Ezequiel escribió sobre una nueva Alianza (36,24-28).

El segundo profeta Isaías, hacia el año 550 a.C., hablaba ya de una nueva creación utilizando 16 veces el verbo hebreo **bara** (crear). Este es el mismo verbo empleado por el Génesis para referirse a la creación del mundo, pero aquí se utilizó para anunciar una nueva creación que habría de realizarse en el futuro. Esa nueva creación la conseguiría el Siervo de Yahweh nó haciendo gala de su poder, sino mediante su humillación.

Se anuncia en estos escritos que el Siervo logrará reconciliar a muchos miembros del pueblo elegido con su Dios. De esta manera se dio un giro notable en la espectativa futura de Israel: ya no se perseguía un objetido político, sino que debía esperarse una realización religiosa (Is 41,20; 44,24; 48,6ss).

e).- Escatología trascendente.
Los profetas posteriores al exilio en Babilonia, Ageo y Malaquías, esperaban que la salvación prometida llegara en un futuro inmediato (Ag 2,15-19), (Ml 3,6-12). Confiaban que con la reconstrucción del Templo de Jerusalén se harían realidad las antiguas promesas; pero fue el Deuteroisaías quien realizó un proceso de tansformación de la esperanza escatológica, la cual fue sacada del universo terreno y transportada fuera de la historia. A partir de ese momento ya no habría que esperar que la consumación consistiera en el retorno al Paraíso en el que reinaban la alegría y el deleite, ni se trataba ya de una superación del pueblo de Israel y de la tierra prometida, sino de la transformación de todo el universo, del sentido y de la finalidad de la historia.

La piedra clave de esta última fase de la evolución veterotestamentaria la colocaría el libro de Daniel, según el cual el curso de la historia terrena y la conducción divina de la historia se desarrollan en dos planos diferentes, porque tanto la esperanza como su realización se dan en un plano trascendente. El libro de Daniel recapitula las sucesivas etapas de la esperanza de Israel en un hermoso cuadro sintético que se cierra con la intervención decisiva de Dios al final de los días, y reune las sucesivas etapas de la esperanza del pueblo (alianza, Reino de Dios, mesianismo, oráculos proféticos, etc.) en un relato que contempla "*la historia ya pasada... como un proceso histórico predicho por Dios*", el cual se cerrará con su intervención decisiva al final de los días. Aquí la expresión profética tiene ya un sentido estrictamente escatológico: el don de Dios no pertenece a la historia, y aunque se haya comunicado parcialmente en ella, procede del cielo.

7.3.2.2. A nivel del Nuevo Testamento, el sentido escatológico de la existencia de Cristo.

La Escatología cristiana tiene su característica propia en el acontecimiento de Cristo, considerado como presencia personal de Dios en la tierra, y también como anticipación de la manifestación futura de Dios.

Desde sus comienzos la fe cristiana consideró a la resurrección de Cristo no solamente con relación al pasado como cumplimiento de las profecías divinas, sino principalmente en relación al futuro, como anticipación y garantía de la salvación venidera al final de los tiempos. El sentido escatológico del misterio total de Cristo, desde su entrada en el mundo hasta su resurrección, adquiere así una perspectiva nueva: la Teología de la Carta a los Hebreos, la de san Lucas en sus dos libros y la del cuarto evangelio, nos dan su propia visión sobre Cristo como presencia personal de Dios en la historia.

Según san Pablo, el Hijo de Dios se encarna en la plenitud del tiempo (Gal 4,4), y en el himno de la Carta a los Filipenses (2,6-11) presenta todo el misterio de Cristo como un mismo

acontecimiento que se inicia en la Encarnación como apropiación de nuestra existencia temporal y mortal, que culmina en la cruz y que llega a su plenitud con la glorificación de Cristo, el Señor. San Pablo subraya también el acto de la potencia divina en su resurrección, en que tiene lugar la plena divinización de la humanidad de Cristo (Col 1,9; 2,9).

La Cristología contenida en la Carta a los Hebreos representa un avance hacia la comprensión más profunda de la unidad de lo divino y lo humano en Cristo, así como del sentido escatológico de la Encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios. El sentido definitivo, irrevocable e irrepetible del acontecimiento total de Cristo se pone de relieve mediante el uso de los adverbios **apaks** (una sola vez) y **ephapaks** (una sola vez y para siempre): Una sola vez aparecido Cristo en el mundo al final de los tiempos (Heb 9,26); una sola vez y para siempre se ofreció a sí mismo al morir en la cruz; una sola vez y para siempre entró a través de la muerte en la morada eterna de Dios (Heb 9,12).

Los términos característicos empleados por san Lucas, "ahora" y "hoy" (**nun** y **semeron**), señalan que la era de la salvación esperada está ya presente en la persona y en la acción de Jesús. Como la Carta a los Hebreos, san Lucas ve en la muerte y resurrección de Jesús el acto salvífico definitivo de Dios, pero adelanta el cumplimiento de la salvación prometida a la existencia misma de Jesús en el mundo (Lc 24,7.25-32.44-49).

El evangelio según san Juan presenta la resurrección de Cristo como obra de Dios (12,27-28; 17,1-5) y del mismo Cristo (2,19-22; 10,17-18); esta paradoja pertenece al nucleo mismo de la Cristología de Juan: como el Padre tiene la vida en sí mismo, así ha dado a su Hijo el tener también la vida en sí mismo (Jn 5,26).

Ya en su existencia en el mundo Cristo revela la gloria propia de su filiación divina, pero la plenitud de su glorificación tuvo lugar luego de su resurrección (Jn 12,23.28.31-33).

7.4. Cristo: El Acontecimiento Escatológico para la Humanidad, el Mundo y la Historia

7.4.1. En la Sagrada Escritura.

7.4.1.1. Del hombre.

El Nuevo Testamento presenta a Cristo como el destino definitivo de la humanidad, quedando por ello el hombre vinculado al destino de Cristo. Una vez que Cristo hubo resucitado ya no morirá nunca más, de forma que su resurrección es definitiva y sin posibilidades de ser anulada. Cristo ha vuelto a la vida para siempre.

San Pablo afirma que Cristo resucitó como primicias (**aparke**) de entre los muertos; esto significa que en la resurrección de Cristo está incluida nuestra resurrección, porque primicias

indica el inicio de una serie. El mismo san Pablo afirma que Cristo es primogénito de entre muchos hermanos (Rom 8,29), o de entre los muertos (Col 1,18); primogénito es el primer hijo después del cual vendrán otros, por la misma razón el que se le llame primogénito de entre los muertos —por su resurrección— indica que otros muertos resucitarán después que él.

Cristo resucita en función del hombre; resucita para inagurar el camino que seguirá más tarde toda la humanidad. La resurrección de Cristo significa para el hombre la instauración de la era nueva y definitiva de la salvación: el hombre puede ahora esperar un destino eterno, al asociar su destino al de Cristo en su resurrección.

7.4.1.2. Del mundo.

El Nuevo Testamento también presenta a Cristo como fundamento de la creación, pues en el himno cristológico de la Epístola a los Colosenses se le llama "Primogénito de toda la creación". Cristo interviene en la creación de todas las cosas, ya que por él fueron creadas todas las cosas y todo tiene en él su consistencia; además, todo cuanto existe alcanza su plenitud en Cristo, pues Dios tuvo a bien residir en él toda plenitud (Col 1,16-19).

En Cristo se recapitulan todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef 1,10); esto significa que fuera de Cristo la creación carece de lógica y sentido, pues él es el principio explicativo de todo cuanto existe; y Dios resucitándole de entre los muertos lo sentó a su diestra en los cielos, por encima de todo Principado, Potestad, Virtud, y Dominación; bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó cabeza suprema de su Iglesia. El universo tiene que ver con Cristo como Eskaton; ya que en sí misma la creación es imperfecta, incompleta, realmente tiene su plenitud y finalidad en función de Cristo.

7.4.1.3.- De la historia.

Por la Encarnación, Cristo se solidarizó con la comunidad humana. Dios hizo suya la historia, de tal forma que la historia humana se convirtió en historia salvada, redimida. Más aun, con su muerte Cristo se solidarizó con nuestra condición mortal; por eso la resurrección de Cristo trajo como consecuencia que la humanidad quedara totalmente transformada, y que la creación, el hombre y la historia, no fueran ya los mismos.

La glorificación de la humanidad de Cristo ocurrida en el momento de su resurrección implica una transformación total del ser humano y de todo lo creado, ya que el hombre está formado también de materia creada. A partir de la resurrección de Cristo surge entonces un destino trascendente y eterno para todos nosotros, porque lo sucedido a la humanidad de Cristo es lo que sucederá a la humanidad de cada uno. La humanidad de Cristo recibió vida inmortal de Dios y así sucederá también a nuestra propia humanidad, de suerte que la resurrección de Jesucristo es anticipación y garantía de nuestra futura salvación.

7.4.2. En el Concilio Vaticano II.

El concilio Vaticano II trató sobre la consumación escatológica de la obra de Cristo en su constitución dogmática "Lumen Gentium", capítulo VII, números 48 al 51; de allí se toman los siguientes párrafos:

La Iglesia a la cual todos estamos llamados en Cristo Jesús, y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas, y cuando, junto con género humano, la creación entera, que está íntimamente unida al hombre y por él alcanza su fin, sea perfectamente renovada en Cristo.

Porque Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos; habiendo resucitado de entre los muertos envió sobre los discípulos a su Espíritu Vivificador y por él hizo a su cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación. Estando sentado a la derecha del Padre actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia, y por medio de ella unirlos más estrechamente y hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y con su sangre.

La restauración prometida que esperamos comenzó en Cristo; es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por él continúa en la Iglesia; Iglesia en la cual, por la fe, somos también instruidos acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra propia salvación.

La plenitud de los tiempos ha llegado a nosotros. La renovación del mundo está irrevocablemente decretada, y en cierta forma se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, aquí en la tierra, está adornada de verdadera aunque todavía imperfecta santidad. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva donde more la justicia, la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa; y ella misma vive entre las criaturas que gimen con doloroso parto el presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios.

"*....con verdad recibimos el nombre de hijos de Dios, y lo somos, pero todavía no se ha realizado nuestra manifestación con Cristo en la Gloria en la cual seremos semejantes a Dios, pues lo veremos tal cual es. Por tanto, mientras moramos en este cuerpo, vivimos en el destierro lejos del Señor, y aunque poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior y ansiamos estar con Cristo...*" (LG 48).

7.5. Certeza de la Esperanza, certeza de la Salvación

7.5.1. La certeza de la esperanza, en la obra de san Pablo.

Este tema trata de la certeza que podemos tener en vida de que es posible nuestra propia salvación eterna; y de cómo podemos llegar a estar ciertos de encontrarnos en el camino correcto para alcanzarla. En primer lugar diremos que el proceso de la salvación sigue tres etapas: La primera ocurre mientras nos encontramos en esta vida y corresponde a un primer nivel en la participación de la redención de Jesucristo; la segunda etapa se alcanza en el momento mismo de la muerte, y la tercera ocurrirá hasta el final de los tiempos, en que se alcanzará la plena participación en la redención cristiana. Esto es lo que nos enseña el concilio Vaticano II en el número 50 de la constitución Lumen Gentium.

Por otra parte nos encontramos ante el hecho de que Jesucristo se hizo ya presente en la historia humana, y que mediante su resurrección de entre los muertos continúa presente en ella, en su Iglesia y en nuestras personales circunstancias; por eso el tema que ahora nos ocupa buscará saber qué seguridad podemos tener mientras vivimos de que alcanzaremos el segundo y el tercer grado de participación de la redención que Jesucristo procuró para nosotros.

De todo el Nuevo Testamento, el texto que mejor expresa la esperanza cristiana se encuentra en el capítulo 8 de la Carta de Pablo a los Romanos, y se inicia afirmando que los cristianos pueden esperar confiados en el futuro, porque:
1o.- Son liberados del pecado y de la muerte (8,1-4).
2o.- Recibieron la vida mendiante el Espíritu de Cristo (8,9-11).
3o.- Han sido convertidos en hijos de Dios (8,14-18).
4o.- Por eso esperan la salvación plena (8,18-25).
5o.- El Espíritu los impulsa a la oración (8,26-28).
6o.- Y son llamados a participar de la gloria de Dios (8,29-31).

El versículo 31 del capítulo octavo expresa sorpresa: "*Si Dios está con nosotros ¿quién contra nosotros?* y luego, en forma de preguntas que van del versículo 32 al 35, muestra una confianza sin límites,: "*El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?*". "*Quién acusará a los elegidos, a los hijos de Dios? Dios es quien justifica*". "*¿Quién condenará...? ¿Quién nos separará del amor de Cristo...?*".

En los versículos 8,38 y 8,39 el apóstol expresa esta confianza en forma de negaciones: "*Pues estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro*".

Particularmente claro es san Pablo cuando en el versículo 38 dice estar seguro y utiliza el verbo **pepeismai** para significar más bien que está persuadido o que está convencido. En otros textos prefiere utilizar el sustantivo **pepoithes** que indica confianza, por ejemplo en 2 Cor 1-15: "*Con este convencimiento quería yo ir primero donde vosotros, a fin de procuraros una segunda gracia*".

Otro importante texto sobre este tema lo encontramos en el capítulo 5 de la misma carta a los Romanos; en el versículo 5,5 san Pablo sostiene que la esperanza no falla, que no engaña (de **ou**

kataisxynei = no engañar), porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.

El cristiano, afirma san Pablo, puede estar seguro de lo que espera, ya que es el mismo Espíritu quien interioriza al hombre en la esperanza. Así, con el Nuevo Testamento, el cristiano llega a tener la certeza de su propia salvación, porque es el Espíritu de Dios el que le proporciona esa seguridad.

7.5.2. Certeza de la Gracia y certeza de la esperanza según el Concilio de Trento (años del 1543 al 1563).

7.5.2.1. Introducción.

Uno de los concilios más importantes de la historia ha sido el concilio de Trento; es tan importante que la vida de la Iglesia durante los últimos cinco siglos se ha visto fuertemente influenciada por los decretos emanados de él; entre otros por aquellos en los se reconocieron los sesenta y tres libros canónicos de la Sagrada Escritura, los que decretaron los dogmas de la existencia de los siete sacramentos y los que implementaron los seminarios como casas de formación de los sacerdotes.

Respecto al tema de la certeza de la Gracia, el concilio se definió en contra de las tesis protestantes, pero no fue su intención simplemente oponerse a ellas, sino más bien la de expresar la doctrina católica de una manera que salvaguardase la pureza de la fe frente a las nuevas amenazas surgidas del protestantismo, ya que realmente muy pocos de los teólogos presentes tenían conocimiento directo de los escritos de Lutero.

La justificación es la participación de la salvación de Cristo en el sacramento del bautismo, que quitándonos el pecado original nos hace miembros de su cuerpo místico. Justificar quiere decir nivelar, y se utiliza esta palabra porque el pecado nos inclina al mal y la gracia del bautismo nos regenera, nos devuelve al nivel que habíamos perdido por causa del pecado original.

La Teología sobre la justificación que se predicaba durante los siglos XIV y XV se centraba en la capacidad del ser humano para disponerse a recibir el don creado de la Gracia. La justificación era concebida sobre todo como la trasformación interna del pecador para convertirse en hijo de Dios por medio del don creado de la Gracia recibido en el bautismo; como consecuencia lógica de esta doctrina la fe se entendía como el asentimiento intelectual de las verdades reveladas, se le despojaba entonces de todo aspecto de confiabilidad desligándola de la esperanza y de la caridad. Según esta concepción, para llegar a tener la certeza de la propia salvación era indispensable una intervención especial de Dios, una verdadera revelación particular, ya que el ser humano con sus propios recursos era incapaz de alcanzar la certeza de su propia salvación.

Algunos de los Padres Conciliares de Trento vislumbraban la verdadera naturaleza de la justificación como Gracia de Dios recibida en el ejercicio integral de la fe, lo cual implica confiar en la esperanza y ejercer la caridad. Por ejemplo el obispo Giulio Contarini, basándose en

Rom 3,4 y 8,14-17, sostenía que la justificación por la fe viva y verdadera está unida a la caridad y a la esperanza.

El cardenal Reginald Pole vio con claridad que la gracia de la justificación divina se recibe por la fe en cuanto que ésta incluye la confianza, por eso el hombre debe esperar únicamente en el amor que Dios nos ha manifestado en Cristo. Por su parte J. Chiari consideraba la certeza de la Gracia como un acto de confianza: No confía de verdad en Cristo quien desprecia su muerte redentora y sus obras. Otro de los Padres Conciliares, G. Seripando, sostenía que la función propia de la fe consiste en asentir a lo que está revelado para todos en general, y también decía que la fe debe estar unida a la esperanza para que todo aquello que se cree universalmente por todos se espere particularmente para sí mismo.

7.5.2.2. La doctrina del decreto sobre la justificación.

El decreto sobre la justificación fue aprobado el 13 de enero de 1547, en él se precisa que la justificación y la salvación —como dones gratuitos de Dios— se reciben en respuesta libre del hombre a hacia la Gracia divina. Sin su respuesta libremente expresada el hombre no puede recibir la Gracia de la justificación; en esto se coincide con el Antiguo y con el Nuevo Testamentos, donde se muestra que el amor salvífico de Dios y la fe del hombre constituyen la Alianza.

En la sesión VI del concilio de Trento la palabra "justificación" no significó el acto justificante de Dios sino su efecto creado; esto es, significó la transformación interna del pecador para convertirse en hijo de Dios, sin embargo al enfocar de esta manera la justificación se perdió de vista la respuesta integral del hombre dada en la fe, la esperanza y la caridad, ya que no se contempló el hecho de que Dios en forma interna da esa certeza de la salvación. Esto se debió precisamente a no haber pensado en la acción justificante de Dios.

Según las actas del concilio, los Padres Conciliares entendían los términos "fe" y "creer" exclusivamente como el asentimiento intelectual acerca de las verdades reveladas por Dios. Según el concilio, tanto las virtudes de la esperanza como de la caridad son necesarias para la justificación, pero se les menciona solamente como etapas preparatorias para ella, por lo que aparecen a un lado de la fe, mientras que para san Pablo es en la respuesta libre del hombre a las tres virtudes, la fe, la esperanza y la caridad, donde obtiene su justificación.

El decreto conciliar sobre el sacramento de la penitencia menciona de nuevo "*la confianza en la misericordia divina*" y la "*esperanza del perdón*" como requisitos para lograr la justificación. El concilio afirma que la fe no es lo mismo que la Gracia del perdón divino, sino la confianza en la verdad revelada de que todo perdón de los pecados nos viene de la misericordia divina.

El concilio califica como "*firmísima confianza en la misericordia divina*" a la esperanza que los hombres justificados deben tener acerca de su salvación eterna, pero sin que esta confianza firmísima llegue a convertirse en certeza intelectual. La esperanza a que nos referimos tiene los rasgos fundamentales de la esperanza paulina, pero es vista por el concilio como disposición previa a la justificación y no como la justificación en sí misma.

7.5.3. Conclusión.

El binomio Fe-Obras supone una concepción dualista del hombre, de manera que el problema planteado por Lutero y por el concilio acerca de lo que conduce a la justificación es de carácter antropológico. Esta concepción dualista del hombre no existe en el Nuevo Testamento sino que fue introducida a la Teología por la filosofía griega —la cual es eminentemente dualista— cuando con ella se le dio expresión al mensaje evangélico.

En el tema que nos ocupa, el tema de la certeza de la Gracia, la influencia de esta antropología dualista separa a la fe de la esperanza y la caridad, perdiéndose en consecuencia la certeza de la salvación en los términos en que san Pablo la afirma, o sea como consecuencia de las tres virtudes teologales; y es que en la teología de san Pablo subyace la antropología semita que concibe al hombre como una unidad.

La certeza de la salvación eterna se hace más firme mientras más se actúa en la caridad. El obrar en la caridad se vuelve necesario para evidenciar, sentir y experimentar esa certeza, porque solamente al actuar se experimenta la acción salvífica de Cristo resucitado; es así como crece la esperanza en la salvación plena y la fe en la promesa de alcanzarla.

Cristo posee el Eskaton que adquirió para beneficio del ser humano, pero la humanidad no posee de momento más que una anticipación leve del Cristo Eskaton; esta participación se hará más clara y más sentida en la medida en que los hombres confien en Dios y se lancen en el empeño de la caridad; así al actuar sentirán más a Cristo y su esperanza hará que se lancen a nuevas tareas y obras.

El concilio Vaticano II nos dice que mientras estamos en esta vida poseemos ya en prenda la vida futura como una anticipación. De esta anticipación para llegar a Cristo tenemos la esperanza; mientras mayor sea nuestra esperanza mejor actuaremos en el campo de la caridad, y entre mejor actuemos en ella mayor fe y esperanza obtendremos.

En conclusión, en la obra de san Pablo y en el concilio de Trento puede el hombre apoyar la certeza de su propia salvación futura y definitiva, obtenida en respuesta a la fe, la esperanza y la caridad de cada uno.

7.6. La Parusía o el Retorno Glorioso de Cristo

7.6.1. Introducción

En este capítulo se estudiará la antiquísima expresión del Credo, nuestro símbolo de la fe, que dice "*y de nuevo vendrá con gloria...*".

La Iglesia primitiva encontró la promesa de la segunda venida de Jesús en el evangelio según San Juan que dice: "*Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo*" (14,3); y también: "*Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver*" (16,16), o un poco más adelante: "*También vosotros estáis tristes ahora, pero volveré a veros y se alegrará vuestro corazón*" (16,22).

Se habla de la segunda venida de Cristo para distinguirla de la primera, que ocurrió en la Encarnación; su primer venida al mundo fue en la carne, la segunda será en su gloria.

A diferencia de lo que sucedió con las definiciones de los conceptos fundamentales Trinitarios y Cristológicos, los dogmas de la doctrina cristiana referentes a la Escatología no suscitaron herejías, ni siquiera discusiones teológicas, sino que fueron generalmente aceptados en su formulación primitiva; esto dio lugar a que los planteamientos escatológicos se expresaran en formas muy sencillas y explica por qué no se valoraron debidamente los diversos términos que se utilizaron en el Nuevo Testamento y en los símbolos de fe primitivos, tales como Parusía, Segunda Venida, Venida en Gloria, Retorno de Cristo, Epifanía, Día del Señor, etc.

7.6.2. Terminología utilizada.

7.6.2.1. Parusía.

Esta palabra se deriva del griego **pareimi** que significa estar presente o llegar. Antiguamente el helenismo utilizó esta palabra para referirse a la manifestación en la tierra de las personas divinas, así como para designar la entrada triunfal de los reyes o príncipes a las ciudades de sus dominios; se trata en este segundo caso de una palabra que representa a un despliegue de poder en un ambiente festivo y a la vez solemne. En la Roma imperial la parusía del César era un acontecimiento tan importante que podía dar lugar incluso a una nueva era; podía hasta significar un cambio decisivo en la historia; por eso en su parusía el emperador era saludado como portador de grandes nuevas para el pueblo, y el pueblo esperaba con expectación su venida, que seguramente arrojaría beneficios extraordinarios; de allí su carácter festivo y jubiloso.

En el Nuevo Testamento se utiliza la palabra Parusía en su acepción técnico-religiosa, designando con ella el advenimiento de Cristo al final de los tiempos; así es como la Parusía se encuentra asociada con el fin del mundo en Mt 24,3.27.39; 3n 1 Tes 2,19 y 3,13; en 2 Tes 2,1.8 y en 2 Pe 3,4.12. También se la encuentra relacionada con la resurrección en 1 Tes 4,15 y 1 Cor 15,23, y con el juicio final en 1 Tes 5,23; Sant 5,7.8 y en 1 Jn 2,28, pero la mejor descripción de este término lo da san Pablo en 1 Tes 4,13-18:

"*Hermanos, no queremos que estéis en la ignorancia respecto a los muertos, para que no os entristezcáis como los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a los que murieron en Jesús. Os decimos esto como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la Venida del Señor, no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo*

resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras".

7.6.2.2. El día del Señor.

La fórmula "el día del Señor", que aparece en 1 Tes 5,2; 2 Tes 2,2 y 1 Cor 5,5, se encuentra también, con diferentes variaciones tales como "el día de nuestro Señor Jesucristo", en 1 Cor 1,8 o como "el día de Cristo" en Fil 1,10 y 2,16, o como "el día del Juicio" en 1 Cor 3,13. Esta expresión, que es la más comunmente utilizada para designar a la Parusía, tiene su origen en la trasposición cristológica de "el día de Yahweh" del Antiguo Testamento, y es un elemento que acentúa las raíces de donde proviene la esperanza cristiana.

7.6.2.3. La Epifanía

Epifanía es una palabra griega que significa esplendor o manifestación luminosa y se utilizaba especialmente en referencia a los dioses o a los reyes. En la Escritura aparece esta expresión enlazada con Parusía en 2 Tes 2,8: "*Entonces se manifestará el impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará con la manifestación* (epifanía) *de su venida* (parusía)". La palabra Epifanía se encuentra también en las cartas pastorales de Pablo, en 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8 y en Tit 2,13.

La impresión de ausencia que podría producir la palabra parusía se borra con el término epifanía, que nos hace pensar en una luz que ya brilla, aunque nuestros ojos no puedan percibirla mientras peregrinamos por el mundo, porque no están adaptados a su resplandor.

7.6.2.4. Apocalipsis o revelación.

Apocalipsis es un término técnico que designa la manifestación de los misterios sublimes y ocultos de Dios; se utiliza en 2 Tes 1,7 y 1 Cor 1,7 pero adquiere una profundidad y amplitud particular en la Carta a los Romanos, donde una sola palabra sirve para entrelazar el misterio de Cristo en sí mismo y en nosotros: El advenimiento de Cristo será su revelación (Rom 2,5), así como la nuestra, la de los hijos de Dios (Rom 8,19)

7.6.2.5. Conclusión.

Todos estos términos acentúan aspectos de una misma realidad, la segunda venida de Cristo o su venida gloriosa; sin embargo el más importante de ellos es el de Parusía, porque Parusía es la manifestación espléndida de la gloria de Cristo y la revelación completa de su misterio, tanto en el mismo Jesucristo como en quienes esperan y aman la Epifanía del Señor.

7.6.3. Datos del Nuevo Testamento.

El libro de los Hechos de los Apóstoles dilata las medidas temporales, y del mismo modo como separó la Ascención de la Resurrección con un período de cuarenta días separa ahora la Ascención de la Parusía, haciendo anunciar a los ángeles mensajeros un regreso lejano pero sin determinar el día ni la hora en que ocurrirá (He 1,3.7.11). Por su parte, los evangelios sinópticos presentan un discurso en el que Jesús predice la futura venida del Hijo del Hombre para juzgar a todas las personas y los pueblos de la tierra, y para establecer definitivamente el Reino de Dios en su dimensión trascendente (Mc 13; Mt 24; Lc 17; 21). Del tiempo que haya de transcurrir hasta la segunda venida de Cristo ninguno da información detallada, más bien niegan que pueda alguien dar una fecha, por eso insisten en la necesidad de estar siempre preparados. Juan es entre todos los escritores del Nuevo Testamento quien mejor presenta una escatología inaugurada, pero no por eso desconoce la existencia de otra futura; por eso en el capítulo 5 de su evangelio distingue dos horas: una es la hora presente de la predicación de Jesucristo, otra posterior es la hora de los apóstoles y de los demás hombres: "*En verdad, en verdad os digo: llega la hora (ya estamos en ella) en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que oigan vivirán... No os estrañéis de esto: llega la hora en que todos los que estén en los sepulcros oirán su voz y saldrán...*"(25-29).

En el capítulo 6 se repite por cuatro ocasiones la promesa de la resurrección en el último día para aquellos que creyeron en Jesucristo, que comieron su carne y bebieron su sangre (33.40.44.54).
La Primera Carta de Juan contiene este texto: "*Y ahora, hijitos míos, permaneced en él para que, cuando se manifieste, tengamos plena confianza y no quedemos avergonzados lejos de él en su venida*" (2,28).

También el libro de Hechos de los Apóstoles presenta a la fe y a la esperanza como ejes de la predicación de la Iglesia primitiva; así leemos que Pedro, después de proclamar la resurrección de Jesús, vuelve la atención de sus escuchas sobre los tiempos de la restauración que están por venir, diciendo: "*a fin de que del Señor venga el tiempo de la consolación y envíe al Cristo que os había sido destinado, a Jesús, a quien debe retener el cielo hasta el tiempo de la restauración universal*" (3,20-21).

7.6.4. Los signos de la Parusía en el Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento ofrece varias señales que indicarán la proximidad de la Parusía, o segunda venida de Cristo a la tierra; estas señales son las siguientes: a).- El enfriamiento de la fe; b).- La aparición del Anticristo; c).- La conversión de las naciones paganas; d).- La conversión de Israel.
Todos los textos bíblicos en que se habla de la Parusía pertenecen al tipo literario llamado apocalíptico; en dicho estilo los signos son imágenes que evocan lo inaudito, tales como catástrofes cósmicas, la lucha del bien y el mal, las persecuciones, el hambre universal, en fin, dramatizaciones; y si bien es cierto que se presentan estos signos en conexión con la historia, hay que saber identificarlos como signos apocalípticos para poder interpretarlos en su justo valor: No es que pretendan tener una significación cronológica ni describir el futuro, sino que su objetivo es captar la atención del lector o del oyente, y son más que todo una especie de preámbulo en el cual se mencionan hechos dramáticos para que el lector caiga en cuenta de la importancia de lo

que luego se va a exponer. Nada tienen que ver, pues, estos signos con una crónica fiel de los hechos por venir. Aclarado lo anterior, analizaremos los cuatro signos mencionados.

7.6.4.1. El enfriamiento de la fe.

Este signo se encuentra en el evangelio de Lucas al final de la parábola de la viuda inoportuna y el juez inicuo (18, 1-8), donde la viuda insistió de tal manera que el juez, que ni siquiera temía a Dios, le concedió justicia con tal que dejara de estarlo molestando con su insistencia. La viuda es símbolo de los cristianos a quienes acomete la impaciencia y la pérdida de la fe porque no ven justicia en este mundo, y el evangelista concluye su parábola con las palabras de Jesús, "*Os digo que os hará justicia pronto. Pero, cuando el Hijo del Hombre venga, ¿encontrará fe sobre la tierra?*".
El evangelista no dice en este pasaje nada acerca del tiempo en que la venida de Cristo va a suceder, él tan solo hace resaltar las dificultades que encuentran las personas para creer, porque esas mismas dificultades existían ya en el tiempo de Jesús.

7.6.4.2. La aparición del Anticristo.

Este elemento del Anticristo se utiliza en el Nuevo Testamento para simbolizar las fuerzas que históricamente se han opuesto al Evangelio y que existen desde el comienzo mismo de la Iglesia, tales como el judaísmo que procuró la crucifixión del Señor, el imperio romano que perseguía a los cristianos, los herejes que atacaban a la Iglesia, los paganos que se burlaban de la fe cristiana, etc.; y puesto que las fuerzas contrarias al Reino de Dios existían ya, el hecho de que se mencionen en el Nuevo Testamento con la señal del Anticristo tiene por objeto indicar que la Parusía había ya comenzado desde entonces.

7.6.4.3. La conversión de los pueblos paganos y de Israel.

Esta doble conversión, de los paganos y de Israel, tiene que ver con la situación primitiva de la humanidad: En el episodio de la Torre de Babel mencionado en Génesis 11, se llenaron de confusión los hombres al confundirse sus lenguas como castigo a su soberbia; pero esa confusión deberá ser superada en el futuro cuando su falta sea perdonada gracias a la redención realizada por Jesucristo. Al respecto, san Pablo escribió en Gálatas 3,28: "*Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que sois uno en Cristo Jesús*", porque cuando termine la distinción entre los paganos e israelitas, entre esclavos y libres, entre hombres y mujeres, se terminará la confusión nacida del pecado y se iniciará la nueva era de la salvación, y esto ocurrirá porque gracias a Cristo todos estaremos unidos.

La unidad de que hablamos ocurrió ya en la Iglesia primitiva, cuando numerosos paganos y algunos judíos se volvieron cristianos a pesar de la dificultad que representaba para estos últimos convertirse viniendo del judaísmo. Por otra parte, en el concilio de Jerusalén los apóstoles acordaron no exigir a los paganos el cumplimiento de la Ley judía como condición para ser

aceptados en la comunidad cristiana, hecho histórico en el que se ve cómo ya desde los primeros años se comenzó a dar la conversión de paganos y de israelitas.

7.6.5. Los datos del Magisterio.

La espera de la inminente Parusía da un acento escatológico a la Iglesia primitiva, y ese acento se ve reflejado en su liturgia, en los símbolos de la fe y en los escritos de los Padres, como puede comprobarse en los documentos más antiguos: La Didajé, escrito del siglo II, se cierra con una evocación de la venida final del Señor "en las nubes del cielo"; Hermas, también escritor del siglo II, utiliza el término Parusía en sentido técnico (Sim V,5,3); san Justino, también del siglo II, distingue entre la primera y la segunda venida de Cristo, la primera sin gloria y la segunda con gloria (Apol. I,48,2; 54,7); lo mismo ocurre con san Ireneo, también autor del siglo II, y con otros escritores.

La fe en la segunda venida de Cristo quedó registrada desde los primeros símbolos de la fe con las palabras "ha de venir a juzgar..."; y fue posteriormente cuando se incluyó el calificativo "con gloria" para quedar finalmente como hoy lo conocemos: "ha de venir con gloria a juzgar...". También la perspectiva de la Parusía se ha conservado desde entonces dentro de las celebraciones religiosas, como puede apreciarse en la liturgia de los sacramentos del Bautismo, la Eucaristía, el Matrimonio, etc.

Desde la época del Medievo hasta la época moderna el Magisterio de la Iglesia sólo ha hecho dos ligeras menciones a la Parusía: una fue durante el cuarto concilio de Letrán en 1215, y la otra en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo el año 1267. Sería hasta el reciente concilio Vaticano II cuando el Magisterio se volviera a ocupar del tema para darle a la Escatología un mejor y más claro tratamiento en la constitución dogmática Lumen Gentium (números 48 y 49).

7.6.6. Conclusión.

Hay que distinguir entre la consumación y el final. Es necesaria una consumación pero ello no significa que sea necesario también un final. En realidad, a nivel personal debe realizarse una consumación escatológica en cada hombre que muere, y esa consumación ocurrirá precisamente en el momento de su muerte sin que para él sea necesario esperar al final de los tiempos. En esa consumación escatológica individual ya nuestro Señor Jesucristo tendrá que mostrarse tal como es, y el velo que para los vivos cubre su realeza tendrá que rasgarse para dar paso a la clara visión de Cristo glorificado.

La Parusía o segunda venida de Cristo ocurre cada vez que Cristo regresa con gloria para cada persona que muere, cuando viene para juzgar los actos de su vida.

En rigor Cristo nunca se ha marchado del mundo. La resurrección de Jesús no ha inaugurado un vacío cristológico en la historia de la humanidad, por el contrario, la fe cristiana confiesa una presencia real y actual de Cristo en el mundo y en la historia, presencia que se ubica concretamente en los sacramentos. No habrá, pues, dos venidas de Cristo al mundo, sino

solamente una que ya ocurrió en la Encarnación; a partir de ella su presencia se va desplegando desde su sacrificio como Siervo de Dios hasta su glorificación como Cristo Resucitado, y luego hasta su manifestación gloriosa o Epifanía en la Parusía. De hecho los Padres de la Iglesia aplicaron la palabra Parusía tanto a la Encarnación como a la manifestación de Cristo al final de los tiempos; un ejemplo de ello es la carta de san Ignacio de Antioquia a los Filadelfios, donde se lee que "*el Evangelio se ocupa de la Parusía del Salvador..., de su pasión y resurrección*"; este uso de la palabra Parusía no es ajeno a la idea de que en el fondo se trata siempre de una misma y única venida del Señor, aunque diversamente articulada en el tiempo.

La humanidad y el mundo no son todavía lo que llegarán a ser, según la promesa incluida en la Resurrección. La Parusía, más que ser una segunda venida de Cristo al mundo, será una ida del mundo y de los hombres a la forma de existencia gloriosa de Cristo resucitado. Las representaciones espaciales de la venida en poder, con todo el aparato cósmico que las acompaña, son solamente un ropaje simbólico, y por consiguiente no autorizan a concebir la Parusía como un movimiento local o temporal.

La Parusía concierne todavía a la historia en cuanto a su clausura, pero es también un paso intermedio ya que en la Parusía de cada persona no se agota la plenitud de Cristo, sino que de alguna manera permanece completa hasta el final de los tiempos.

7.7. El Juicio, Riesgos de Perdición

7.7.1. Introducción.

El tema que ahora nos ocupa, que es el relativo al juicio final y al riesgo de condenación eterna, fue contemplado ya en la redacción de los primeros símbolos de fe que datan del siglo II; en ellos se expresó en una forma muy sencilla que se ha conservado en nuestro Credo, donde dice que Jesucristo " vendrá a juzgar a vivos y muertos".

El fundamento escriturístico por el que se reconoce que la facultad de juzgar a vivos y muertos corresponde a Jesucristo glorificado se encuentra en la segunda carta de Pablo a Timoteo (4,1): "*Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús que ha de venir a juzgar a vivos y muertos*".

Al morir una persona deja de tener capacidad para realizar acciones que puedan llevarla a la salvación o a la condenación eterna; sin embargo en el mundo seguirán actuando sus obras, las buenas y las malas, puesto que su efecto no necesariamente terminará con la vida de su autor. Por ejemplo, si consideramos únicamente el aspecto material de las acciones, el daño que puede causar a la humanidad un arma mortífera sigue vigente muchos años después de que haya muerto su inventor; del mismo modo los efectos de una buena acción pueden prolongarse a través del tiempo, como es el caso de los descubrimientos de algunos sabios en el campo de la medicina, los cuales han erradicado enfermedades que antes fueron incurables. Así ocurre también en el campo espiritual, donde las acciones buenas o malas de una persona se prolongan y multiplican a lo largo del tiempo, y en nuestro concepto de la justicia es necesario que su efecto, bueno o malo, se atribuya y afecte precisamente a su autor.

También hay que tomar en cuenta los ruegos, oraciones, sacrificios y sacramentos que los vivos ofrecen a Dios por intermedio de Jesucristo para la salvación de sus muertos, pues es necesario recordar que la eficacia de los sacramentos radica en que es Cristo mismo quien actúa a través de ellos.

En sentido negativo morir implica que ya nadie puede hacer nada por su propia salvación, pero sí lo pueden hacer las obras que haya dejado detrás, las cuales, como dijimos, seguirán actuando para llevar a otros hacia el bien o hacia el mal.

De lo que antes hemos mencionado se desprende la necesidad de que exista un juicio particular que ocurrirá para cada quien en el momento de su muerte, y de un juicio final que ocurrirá cuando termine toda posible acción de las obras realizadas; este segundo juicio solamente podrá ocurrir al final de los tiempos.

7.7.2. El Nuevo Testamento.

De manera general los jueces pueden llevar a cabo tres acciones distintas durante el ejercicio de su profesión, estas son: 1.- Condenar y castigar los delitos cometidos; 2.- Defender los derechos que se encuentren en litigio; y 3.- Premiar a los participantes que triunfan en los certámenes.

Las funciones que forman parte del título de juez aplicado a Yahweh por el Antiguo Testamento corresponden a la primera y segunda de las acciones que antes mencionamos; en cambio el título de juez aplicado a Jesucristo en el Nuevo Testamento se refiere a la primera y con frecuencia a la tercera de ellas. En efecto, como el Nuevo Testamento habla más de la salvación que de la condenación eterna, la mayoría de los textos en los que aparece Jesús como juez corresponden a esta tercera forma de actuación. Veamos algunos ejemplos de ello: "*Porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo*" (Jn 5,22); "*...el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida*" (Jn5,24); "*Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquél día me entregará el Señor, el justo Juez*" (2 Tim 4,8); "*El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado porque no ha creído*" (Jn 3,18); "*Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no lo juzgo, porque yo no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo*" (Jn 12,47).

7.7.3. El Magisterio de la Iglesia.

7.7.3.1. Sobre el Juicio Particular.

Lo que enseña la Santa Madre Iglesia sobre este primer juicio se encuentra contenido en varios documentos, de los cuales mostraremos a continuación dos fragmentos: el primero procede de una encíclica Benedictus Deus del Papa Benedicto XII, y el segundo está tomado de las actas del concilio de Florencia.

"*... definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la pasión de Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes y de todos los fieles muertos después de recibir el bautismo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, ni habrá cuando salgan en lo futuro; y que las almas de los niños renacidos por el bautismo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte, o de la dicha purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la restauración de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el paraíso celeste de Cristo, y después de la muerte y pasión de Jesucristo vieron y ven la Divina Esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto... verán y gozarán la misma divina esencia antes del juicio universal*".

"*Las almas de aquellos que después de recibir el bautismo no incurrieran en mancilla alguna de pecado, y aquellas que después de contraer mancilla de pecado la han purgado, o mientras vivían en sus cuerpos o después que salieron de ellos... van al cielo y ven claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es, unos sin embargo con más perfección que otros...*".

Estos dos documentos afirman la existencia de un juicio particular y de otro universal y final, y es importante hacer notar que en lo que se refieren a la contemplación de Dios la describen como cara a cara, sin mediación alguna. Por otra parte, la existencia del primer juicio particular se concluye a partir de la presencia de Cristo en nuestro mundo actual, obrando en las personas que lo reciben a través de los sacramentos, ya que si creyéramos solamente en el juicio final estaríamos desconociendo o negando el valor de ellos; pero además existen frases de la Sagrada Escritura que señalan la presencia del juicio inmediato a la muerte, como las palabras de Jesús al buen ladrón en la cruz, y hay también frases que hablan de un juicio final como las que del Apocalipsis.

7.7.3.2. Sobre el Juicio Final o Universal.

La Constitución Benedictus Deus nos dice sobre este juicio lo siguiente: "*Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen de este mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentadas con penas infernales, y que no obstante en el día del Juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo*".

7.7.4. Reflexión Teológica.

El Juicio final en realidad será hecho por nosotros mismos, en el sentido de que nosotros solos libremente aceptamos o rechazamos la salvación que Jesucristo nos ofreció. Esto quiere decir que no es Cristo quien con su juicio nos vaya a apartar de la salvación, sino que nosotros mismos nos juzgaremos sobre si en vida aceptamos o rechazamos la salvación que Cristo nos ofreció. Entendido en esta forma, el Juicio será una demostración más de la libertad de que siempre ha

gozado el ser humano, incluso frente a Cristo. Cristo juzgará a vivos y muertos, pero lo hará basado en los actos derivados del ejercicio de la libertad humana.

7.8. El Purgatorio

7.8.1. Introducción.

Leonardo Boff en su libro "Hablemos de la otra vida", considera que el purgatorio es un proceso de plena maduración frente a Dios.
La muerte es el paso del hombre a la eternidad, por ella se puede decir que acaba de nacer totalmente; si es para bien su nuevo estado se llamará "cielo" y en él alcanzará la plenitud humana y divina en el amor, en la amistad, en el encuentro y en la participación de Dios.

El purgatorio significa la posibilidad que por gracia de Dios se concede al hombre de madurar radicalmente luego de morir. El purgatorio es ese proceso, doloroso como todos los procesos de ascensión y educación, por medio del cual el hombre al morir actualiza todas sus posibilidades y se purifica de todas las marcas con las que el pecado ha ido estigmatizando su vida, sea mediante la historia del pecado y sus consecuencias o sea por los mecanismos de los malos hábitos adquiridos a lo largo de la vida.

Ciertamente muchos de nosotros tenemos otras ideas más o menos absurdas acerca del purgatorio; son indignas de la esperanza liberadora del cristianismo porque se ha presentado al purgatorio no como una gracia concedida por Dios al hombre para que se purifique con vistas a un futuro próximo a su lado, sino como un castigo o una venganza divina que mantiene ante sí el pasado del hombre.

7.8.2. Doctrina de la Sagrada Escritura.

Desde el punto de vista histórico, la base bíblica del purgatorio ha sido un permanente punto de fricción entre católicos y protestantes, es por eso que desde el inicio del protestantismo, allá por el siglo XVI, los expositores católicos se han esforzado por presentar al purgatorio dentro de una óptica de defensa de la fe.

De las actas de la llamada Disputa de Leipzig, del año 1519, está tomada la proposición 37 de las tesis luteranas condenadas por el Papa León X, que dice lo siguiente: "*El purgatorio no puede probarse por la Sagrada Escritura canónica*" (Dz 777, Ds 1478). Esta tesis de Lutero se fundamenta en su negación de la canonicidad de los dos libros de los Macabeos, a los cuales considera apócrifos.

A lo largo del tiempo han sido frecuentes las discusiones sobre el valor de los pasajes de la Sagrada Escritura que suelen presentarse a favor de la existencia del purgatorio. Quizás la discusión se deba sobre todo a que más que buscar el fundamento bíblico de la doctrina del purgatorio lo que se intenta es aquilatar si los textos contienen todos y cada uno de los elementos

que pertenecen a la idea dogmática que se tiene de él, pero que en realidad son fruto de un lento proceso de desarrollo sobre esta materia.

Dice Leonardo Boff que al echar mano de los textos bíblicos es conveniente hacerse una reflexión de carácter hermenéutico, ya que en vano buscaremos un pasaje bíblico que hable formalmente del purgatorio. Los textos, dice Boff, "*se deben leer y releer en el ambiente en que fueron escritos, dentro de las coordenadas religiosas y de la fe que reflejan*".

7.8.2.1. Los textos.

1).- 2 Mac 12,40-46.

Uno de los pasajes clásicos en torno al tema que tratamos es el de 2 Mac 12,40-46, que en su texto griego original dice lo siguiente: "*Y habiendo recogido dos mil dracmas por una colecta, los envió* (Judas Macabeo) *a Jerusalén para ofrecer un sacrificio por el pecado, obrando muy bien y pensando noblemente de la resurrección, porque esperaba que resucitaran los caídos, considerando que a los que habían muerto piadosamente está reservada una magnífica recompensa; por eso oraba por los difuntos, para que fueran liberados de su pecado*".

El contexto de este pasaje bíblico es el siguiente: Cerca del año 160 a. C., los seguidores de Judas Macabeo se habían enfrentado al ejército invasor del pagano Gorgias, que intentaba obligarlos a que renegaran de su fe, y algunos de ellos perdieron la vida en el combate; pero cuando sus compañeros recogieron los cadáveres para sepultarlos entre sus ropas encontraron amuletos y objetos de culto idolátrico cuya posesión estaba severamente prohibida por la Ley. Así pues, Judas Macabeo se dio cuenta que los soldados muertos por defender su religión merecían una magnífica recompensa, pero al mismo tiempo se habían hecho acreedores a un castigo por su pecado al haber violado la Ley. En estas condiciones fue que decidió que era conveniente "*ofrecer un sacrificio por el pecado*" en el Templo de Jerusalén, con la esperanza de que quienes habían muerto en defensa de la patria y la religión lograrían el perdón de Dios por su pecado y participarían en la resurrección.

Para la exégesis de este pasaje el autor C. Pozo advierte en su libro titulado "Teología del más allá" los siguientes elementos: 1.- El redactor de este texto, inspirado por Dios, no solamente alaba la acción sino también la persuasión de Judas, lo que no podría haber hecho si el modo de pensar de Judas Macabeo hubiera sido equivocado. 2.- Los elementos esenciales del pensamiento de Judas Macabeo son a).- Que los difuntos no han muerto en estado de condenación o enemistad con Dios; b).- Que sin embargo les falta todavía algo para ser salvados; c).- Que todo se hace pensando en su resurrección, para que en ella reciban la misma suerte que los demás judíos piadosos.

2).- 1 Cor 3,10-15.17

Mucho se ha discutido sobre el valor probativo de la existencia del purgatorio contenido en los pasajes de la Carta de Pablo a los Corintios en los que se dice que los obreros apostólicos deben de seleccionar cuidadosamente los materiales que empleen en la edificación de la Iglesia:

"*Conforme a la gracia de Dios que me fue dada, yo, como buen arquitecto, puse el cimiento, y otro construye encima. ¡Mire cada cual cómo construye! Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día que ha de revelarse por el fuego. Aquél, cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquél, cuya obra quede arrasada, sufrirá daño. El, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego... Si alguno destruye el santuario de Dios, Dios le destruirá a él; porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario*".

El texto anterior, nos dice el autor Ruiz de la Peña en su libro "La otra dimensión. Escatología cristiana", parece clasificar a los predicadores del Evangelio en tres categorías: 1.- Los que han usado buenos materiales y recibirán recompensa; 2.- Los que en vez de edificar han destruido, serán destruidos ellos mismos; 3.- Aquellos que habiendo edificado, no han sido suficientemente escrupulosos en la elección de los materiales. A estas tres clases de apóstoles corresponderían tres diferentes retribuciones: el premio de la vida eterna, el castigo de la muerte eterna, y la corrección dolorosa (salvarse pasando a través del fuego) que implicaría la doctrina del purgatorio.

Todo el pasaje anterior está redactado en un estilo alegórico, en donde las expresiones "el día" y "el fuego" pertenecen a las bien conocidas imágenes apocalípticas del Juicio Final; entender "el día" como designación de un supuesto juicio particular o "el fuego" como la expiación de una pena en el purgatorio es violentar el sentido del texto. Por otra parte, puesto que Pablo sitúa la escena de su Carta a los Corintios en el último día del mundo, cuando según la dogmática ya no habrá purgatorio, parece poco fundamentado deducir de este pasaje una enseñanza sobre un estado purificador situado entre la muerte de la persona y el Juicio Final, en el que, según el versículo 15, el daño que sufrirá el penado no será tal que implique condenarse; se salvará, pero con dificultad y angustia.

En resumen, más que hacer hincapié en éste o aquél texto cuestionable, sería preferible fijarse en ciertas ideas generales que son clara y repetidamente enseñadas en la Biblia y que pueden considerarse como el núcleo germinal de nuestro dogma, una de ellas es la constante persuasión de que sólo una absoluta pureza es digna de ser admitida en la visión de Dios.

El complicado ceremonial de culto israelita tendía a impedir que compareciesen ante Yahweh los impuros, incluso si su mancha consistía en meras impurezas legales; por eso el terror de ver a Dios cara a cara (Ex 20,18ss), tan común entre el pueblo, procedía de una viva conciencia de indignidad e impreparación. Asimismo, diversos pasajes del Nuevo Testamento ratifican la exigencia de una total pureza para poder participar de la vida eterna, por ejemplo "*Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*" (Mt 5,8); "*Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial*" (Mt 5,48); "*Nada profano entrará en ella* (en la Nueva Jerusalén)" (Ap 21,27).

Otra idea, quizá la más importante y el verdadero fundamento teológico de la doctrina del purgatorio, es la responsabilidad humana en el proceso de justificación, que implica la necesidad de una participación personal en la reconciliación con Dios así como la aceptación de las

consecuencias penales que se derivan de los propios pecados. Como un ejemplo de esto, en 2 Sam 12,13ss se recoge un caso típico de separación entre culpa y pena, allí el perdón de Dios no exime a David de sufrir el castigo de su pecado.

Estas ideas nos descubren la posibilidad de que algún justo que haya muerto sin haber alcanzado el grado de madurez espiritual requerida para vivir en comunión con Dios, la logre mediante una complementaria purificación extraterrena, ya que la legitimidad de los sufragios por los muertos está garantizada por un uso que se remonta al judaísmo precristiano.

7.8.3. La doctrina de los Concilios.

La doctrina católica sobre el purgatorio adquirió su forma eclesiástica definitiva en dos concilios medievales en los que intentó restablecer su unidad con la Iglesia de Oriente. Los cristianos de oriente no habían tenido ningún punto de controversia con la Iglesia latina sobres esta doctrina sino hasta el siglo XIII, cuando ocurrieron estos concilios.

7.8.3.1. Concilio de Lyon, año 1274.

Según el autor Ruiz de la Peña, en su obra antes citada, la oposición de parte de los teólogos orientales a la doctrina católica sobre el purgatorio se limitó durante el concilio de Lyon a tres aspectos, que son los siguientes:

1.- El carácter local del purgatorio, al cual los orientales entendían como un estado y no como un lugar.

2.- La existencia de fuego en el purgatorio, que les recordaba la herejía origenista de un infierno temporal.

3.- Sobre todo la naturaleza expiatoria, penal, de un estado que ellos consideraban purificatorio, en el cual los difuntos madurarían gracias a los sufragios de la Iglesia y no por soportar un castigo.

Este último elemento es el que nos da la clave del desacuerdo doctrinario: se trata en última instancia de una consecuencia de dos modos diferentes de concebir la redención subjetiva. Para los orientales la justificación del hombre se entiende como un proceso de divinización progresiva que lo va devolviendo a la imagen de Dios por un proceso paulatino de purificación.

7.8.3.2. El concilio de Florencia, año 1239.

La discrepancia con la Iglesia de Oriente fue abiertamente afrontada durante el concilio de Florencia, en el que se reconoció la parte de razón que correspondía a la crítica de los orientales, y en consecuencia se omitieron del texto dos componentes que intervinieron en el de Lyon: que el purgatorio es un lugar y que entre sus penas se encuentra la de soportar el fuego. Pero el concilio de Florencia también formuló la siguiente definición: "*Además, si habiendo hecho*

penitencia verdaderamente, murieron en la caridad de Dios antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por los pecados de comisión y de omisión, sus almas, después de la muerte, son purificadas con penas purgatorias; y para ser librados de estas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, a saber, los sacrificios de la misa, las oraciones y las limosnas, y otros oficios de piedad que suelen hacerse, según las instituciones de la Iglesia" (Dz 693).

En suma, las tres notas que integran el concepto dogmático del purgatorio son: 1.- La existencia de un estado en el que los difuntos no enteramente limpios de culpa son "purificados"; 2.- El carácter penal de ese estado, y en este punto la Iglesia no ha creído poder ceder a los requerimientos de los orientales, si bien no llega a precisar en qué consisten concretamente esas penas; 3.- La ayuda que los sufragios de los vivos prestan a los difuntos que se encuentran en ese estado de purificación.

7.8.3.3. El Concilio de Trento.

Junto con la Reforma, el siglo XVI trajo otro perióro crítico para la doctrina del purgatorio. En 1519 Lutero señaló que no se encontraba fundamento alguno para esta doctrina en las Escrituras canónicas, pero continuó creyendo en su existencia basándose principalmente en la tradición patrística, sin captar la incoherencia que esto introducía en su sistema; sin embargo cuando poco después compareció ante la Dieta de Augsburgo ya condicionaba su existencia, y por último sus conclusiones en contra cristalizaron en el manifiesto "Widerruf von Fegfeuer" (Retractación del Purgatorio) que escribió en 1530.

Por parte del concilio de Trento, es significativo el hecho de que solamente haya aludido al purgatorio desde el punto de vista doctrinal en uno de sus cánones del Decreto sobre la Justificación; en él dice lo siguiente:

"*Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se borra el resto de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda resto alguno de pena temporal que haya de pagarse en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada del Reino de los Cielos, sea anatema*" (Secc. VI, canon 30).

Este canon no representa ninguna novedad respecto a lo definido en Florencia, pero sitúa la controversia interconfesional en el lugar que le corresponde, o sea en la temática del proceso de remisión de los pecados y la santificación del hombre. Por lo demás, en el campo disciplinar Trento emitió un decreto animado por un sano espíritu de autocrítica, en el que prohíbe exponer la doctrina del purgatorio recargándola de aditamentos inútiles. Dice este decreto lo siguiente:

"*Puesto que la Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las Sagradas Letras y en la antigua tradición de los Padres, ha enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este ecuménico concilio, que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles, particularmente por el aceptable sacrificio del altar, manda el santo concilio a los obispos que diligentemente se esfuercen para que la sana doctrina sobre el purgatorio, enseñada por los santos Padres y por los santos concilios, sea creída, mantenida,*

enseñada y en todas partes predicada por los fieles de Cristo. Delante, empero, del pueblo rudo, exclúyanse de las predicaciones populares las cuestiones demasiado difíciles y sutiles, y las que no contribuyan a la edificación, y de las que la mayor parte de las veces no se sigue acrecentamiento alguno de la piedad. Igualmente no permitan que sean divulgadas y tratadas las materias inciertas y que tienen apariencia de falsedad. Aquellas, empero, que tocan a cierta curiosidad y superstición, o saben a torpe lucro, prohíbanlas como escándalos y piedras de tropiezo para los fieles".

7.8.3.4. El concilio Vaticano II.

En la Constitución Dogmática Lumen Gentium No. 49, el concilio Vaticano II describe la realidad eclesial en toda su amplitud y coloca al purgatorio como uno de los tres estados eclesiales al decir "*Algunos de sus discípulos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros son glorificados*".

Más adelante, en el número 50, se recuerda la práctica de la Iglesia de orar por los fieles difuntos —práctica que se remonta hasta los tiempos primitivo— y con las palabras de 2 Mac 12,46 alaba este uso diciendo "*porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos, para que queden libres de sus pecados*". En el número 51 el concilio propone de nuevo, trayéndolos así a la memoria, los acuerdos de los concilios de Florencia y Trento en las partes que se refieren al purgatorio y a la oración por los difuntos.

Con lo que hasta aquí se ha dicho se pone en claro el significado esencialmente cristiano de la doctrina del purgatorio: Se trata de un proceso radicalmente necesario para la transformación del hombre, gracias al cual se hace apto para recibir a Cristo, apto para recibir a Dios, y en consecuencia apto para entrar en la comunión de los santos.

7.8.3.5. Bibliografía específica.

La bibliografía que hace referencia particularmente a los temas tratados en este capítulo es la siguiente:

Pozo C.: Teología del más allá. Madrid, 1969, pp. 240-254.
Boff L.: Hablemos de la otra vida. Bilbao, 1985, pp. 59-71.
Ratzinger J.: Escatología. Barcelona 1980, pp. 204-216.
Ruiz de la Peña: La otra dimensión. Escatología cristiana. Madrid, 1975, pp. 327-343.

7.9. En Infierno, la Muerte Eterna

7.9.1. Introducción.

Según la fe cristiana, la historia de la humanidad no tiene dos fines sino solamente uno que es la salvación; la salvación es por lo tanto el objeto propio de la Escatología.

Mientras que el triunfo de Cristo y de los suyos es una certeza de fe absoluta de la historia y de la comunidad humanas, la condenación es una posibilidad factible solamente en casos particulares; de hecho, una de las más fuertes convicciones del Antiguo Testamento es la bondad de Dios y de sus obras, por eso el Génesis dice, "*Dios vio que era bueno todo cuanto había hecho...*" (Gn 1); y el libro de Sabiduría "*...no fue Dios quien hizo la muerte ni se recrea en la destrucción de los vivientes*" (1,13); y en el profeta Ezequiel, que "*no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva*" (18,23).

El Nuevo Testamento define a Dios como Amor (1 Jn 4,8) y sabe que quiere que todos los hombres se salven y conozcan la verdad (1 Tim 4,8), que no quiere que alguien perezca sino que todos se conviertan (2 Pe 3,9). Además, las parábolas del perdón, del hijo pródigo, del fariseo y el publicano, de la dracma y de la oveja perdida, son otras tantas expresiones plásticas de que Dios quiere la vida del pecador y busca su salvación. Jesucristo mismo en el cuarto evangelio se presenta como el Salvador (Jn 3,17; 12,46-47).

7.9.2. La muerte eterna, en la Sagrada Escritura.

La Sagrada Escritura contempla otra posibilidad, la de que el hombre fracase en su destino de alcanzar la salvación y se hunda en un horror que sobrepasa todo lo imaginado: la condenación.

7.9.2.1. En el Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento no tenía todavía idea de la salvación porque aún no se había dado la encarnación del Salvador. Para los antiguos judíos, el premio destinado a los justos por su cumplimiento de la Ley sería recibido en el transcurso de su vida humana. Sí existía el concepto de una vida después de la muerte, de un sobrevivir a la muerte, pero sin hacer referencia a la salvación ni la condenación eterna, sino solamente suponiendo la existencia de un lugar en donde transcurriría esa segunda vida tanto para los justos como para los impíos; este lugar era el **Seol**, o lugar de los muertos.

El antecedente más cercano a esta palabra **Seol** es **shoal**, que significa "ser profundo". El **Seol**, en efecto, a semejanza del **hades** griego o del **arallu** sirio-babilónico, era un mundo subterráneo al cual debían descender los que iban a él (Gn 37,35; Num 16,30-33), de suerte que a los muertos se les designaba frecuentemente como "los que bajan a la fosa" (Sal 28,1; 30,4; 88,5), y se le ubicaba en lo más profundo del abismo (Sal 63,10; 86,13; 88,7).

El **Seol** estaba en el extremo opuesto al cielo, lo más lejos posible de la morada de Dios; entre Dios y los muertos se interponía una distancia insalvable, pero además el regreso al mundo de los vivos resultaba imposible para los muertos, pues el **Seol** era el lugar sin retorno (Job 7,9-10; 10,21; 16,22). El **Seol** era, pues, el lugar de todos los muertos, fueran pequeños o grandes, esclavos o señores, necios o sabios, reyes o súbditos, justos o pecadores.

Si la situación de los habitantes del **Seol** se consideraba siempre penosa, hasta el grado de que algunos textos lo llaman "lugar de perdición" (Sal 88,12; Job 26,6; 28,22), ello se debe no tanto a una disposición de la justicia distributiva como a la concepción bíblica de la vida y la muerte. Conforme al Antiguo Testamento, la vida terrena debía ser considerada como un bien precioso porque el hombre es un "ser en el mundo" y Dios es quien se la ha otorgado como un don. La muerte en sí se consideraba como un mal porque privaba al hombre de ese don de Dios. De cualquier forma, la muerte era un mal, algo no deseado, por eso para los judíos del Antiguo Testamento la retribución por el comportamiento de una persona tenía que pensarse en términos de premio o castigo recibidos durante el transcurso de su vida.

La realidad del castigo eterno o de la muerte eterna se insinúan ya desde los Salmos del Antiguo Testamento, en los que el **Seol** comienza a delinearse como la morada de los impíos. Posteriormente el texto del tercer Isaías describió a los pecadores como cadáveres yacentes fuera de la Jerusalén escatológica, perpetuamente atormentados por el gusano y el fuego (Is 66,24) Esa descipción constituye el antecedente más cercano de las imágenes del infierno contenidas en el Nuevo Testamento (la **gehenna**). Daniel 12,2 se refiere a un "oprobio" u "horror eterno", y el libro de la Sabiduría contiene un largo pasaje sobre el destino de los impíos (5,14-23).

7.9.2.2. En el Nuevo Testamento.

a).- Formulación negativa.

En el Nuevo Testamento la condenación eterna se encuentra formulada con una serie de expresiones que significan, dentro de su variabilidad, la negación de aquella comunión con Dios que constituye la bienaventuranza de los muertos. Se habla de perder la vida en Mc. 8,35; de que los pecadores son echados fuera de la mesa del banquete en Lc 13,28-29); de que las vírgenes necias quedan fuera del convite de bodas (Mt 25,10-12). Pablo habla de no heredar el Reino (1 Cor 6,9-10) y el apóstol Juan de no ver la Vida (3,6). Todas estas fórmulas tienen en común que presentan al estado de condenación como la exclusión del acceso a la compañía de Dios en la que los hombres alcanzan la vida eterna. En estas expresiones el infierno es presentado como lo opuesto a la gloria.

Es evidente que este estado de la muerte es tan definitivo e irrevocable como el de la vida eterna. El calificativo de "eterno" tiene la misma significación cuando se aplica a la salvación que cuando se refiere a la condenación del finado.

b).- Formulación positiva.

Además de las expresiones negativas que acabamos de ver, el Nuevo Testamento se refiere a la muerte eterna con numerosas descripciones expresadas en términos positivos. Se habla así de la "gehenna del fuego" (Mc 18,9), del "horno de fuego" (Mt 13,50); del "fuego que no se apaga" (Mc 9,43.48); del "llanto y rechinar de dientes" (Mt 13,42); del "fuego que arde con azufre" (Ap 19,20), etc.

La preponderancia de la imagen del fuego se explica mejor en el ambiente palestino, donde el destino final de la basura y de las cosas inservibles era el fuego; así por ejemplo, el árbol que no da fruto será echado al fuego (Mt 3,10); lo mismo sucederá con la paja, una vez que haya sido separada del trigo (Mt 3,12); pero para nosotros el significado más obvio de que alguien sea echado al fuego es que las quemaduras que reciba le produzcan un dolor sumamente agudo y penetrante.

c).- Ambas formulaciones juntas.

No hay razones exegéticas para diferenciar el significado de una y otra serie de textos; se trata en ambas series de lo mismo, de la muerte eterna, aunque expresada con diferentes recursos de estilo. En unos se la describe como exclusión de la compañía de Dios, en los otros se prefiere resaltar el dolor intenso que tal exclusión produce en el condenado.

7.9.3. La muerte eterna según la Tradición y el Magisterio.

7.9.3.1. Durante los siglos del I al III.

Los textos de los primeros años se limitan a seguir de cerca los temas más conocidos del Nuevo Testamento: "*No os hagáis ilusiones, hermanos míos, los que corrompen una familia no heredarán el Reino de Dios; el corruptor de la fe irá al fuego inextinguible*" (Ignacio de Antioquía a los Efesios 16,1-2). San Justino presentó al infierno como la más eficaz contribución de la fe cristiana a la juscitia humana, a la convivencia pacífica y al orden social, ya que la doctrina sobre el infierno hace que no queden impunes los crímenes de los malvados (Apo Y,12; II,9).

El consenso general de la era Patrística se rompe con Orígenes. Este teólogo de Alejandría se apartó en dos puntos de lo que venía siendo la interpretación generalizada del dato revelado. En primer lugar Orígenes puso en duda el carácter eterno de la condenación al opinar que los textos de la Sagrada Escritura sobre la muerte eterna cumplen con una función conminatoria, pero que las penas eternas son en realidad temporales y medicinales. Orígenes sostenía la doctrina de la **apocastatasis** o restauración universal de todos los seres, según la cual al final de los tiempos todos serán redimidos, aún los peores pecadores y los mismos demonios o ángeles caídos, porque hay un tiempo de purificación o de restauración en el infierno pero al final todos los seres participarán de la salvación de Jesucristo. No existe por lo tanto el castigo eterno para Orígenes (ver Peri Arkon I,3; I,6;; 3,6.6), pero su doctrina fue condenada por la Iglesia en el sínodo de Endemousa el año 543 (Dz 211 canon 9) en los siguientes términos: "*Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema*".

Es importante hacer notar que el mismo Orígenes confesaba que "*todas estas cosas las trato con gran temor y cautela, más teniéndolas por discutibles y revisables que estableciéndolas como ciertas y definitivas*" (P. Arkon I,6.1). El mismo Orígenes estaba consciente de que sobre este punto la Iglesia no se había pronunciado, y él solamente pretendía sugerir una hipótesis

explicativa de aspectos de la doctrina cristiana que aún no estaban definidos en su tiempo; así lo asentó en el prólogo de su obra. Años después de la muerte de Orígenes san Jerónimo tradujo su obra del griego al latín, y al hacerlo omitió el prólogo en que el autor había establecido su posición, y esta omisión no permitió a la posteridad hacer un juicio correcto sobre la doctrina del teólogo alejandrino.

Otro punto importante del pensamiento de Orígenes es el relativo al fuego del infierno. Orígenes se opone a que se acepte literalmente el significado de la pena del fuego que menciona la Sagrada Escritura, y dice lo siguiente: "*¿Qué significa la pena del fuego eterno?... todo pecador enciende para sí mismo la llama del propio fuego. No que sea inmerso en un fuego encendido por otros y existente antes de él, sino que el alimento y materia de ese fuego son nuestros pecados... Así, el fuego infernal de la Escritura es símbolo del tormento interior del condenado, afligido por su propia deformidad y desorden*".

7.9.3.2. Formulación dogmática sobre el infierno.

Mientras que la doctrina sobre la vida eterna fue uno de los primeros artículos tratados por los documentos del Magisterio de la Iglesia, la doctrina sobre el infierno no apareció en los primeros símbolos de la fe, sino que se desarrolló posteriormente. La primera afirmación dogmática sobre su existencia se encuentra en el "Quicumque", el cual es un documento redactado a fines del siglo V también conocido como "Símbolo Atanasiano" ; en él dice: "*... y dar cuenta de sus propios actos, y los que obraron bien irán a la vida eterna; los que mal, al fuego eterno*".

El Cuarto concilio de Letrán, celebrado en el año 1215, emitió una profesión de fe contra la herejía albingense en estos términos: "*... para recibir según sus obras, ora fueren malas, ora buenas; aquellos, con el diablo, castigo eterno, y éstos, con Cristo, gloria sempiterna*" (Dz 428). Esta declaración la hizo el concilio en contra de una doctrina que no admitía otro estado de purificación que el de la encarnación, y al respecto decían sus seguidores que las almas de los pecadores sufrirían tantas encarnaciones como fueran necesarias para librarse de sus culpas.

Un siglo después, en el año 1336, la constitución dogmática Benedictus Deus del Papa Benedicto XII luego de exponer en detalle lo concerniente a la visión de Dios, dijo: "*las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentadas con penas infernales, y no obstante, en el día del Juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos...*" (Dz 531). Tomando en cuenta que en un contexto anterior se había definido la vida eterna como visión inmediata de Dios, es lícito suponer que las "penas infernales" a que se refiere esta constitución consisten fundamentalmente en el completo y definitivo distanciamiento de Dios.

La constitución Lumen Gentium del concilio Vaticano II ha tocado el tema del infierno transcribiendo diversos textos del Nuevo Testamento, como los siguientes: "*es necesario... que velemos constantemente para que... no se nos mande, como a siervos malos y perezosos* (Mt 25,26)*, ir al fuego eterno* (Mt 25,41)*, a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de*

dientes (Mt 22,13; 25,30). *Al fin del mundo saldrán...los que obraron el mal para la resurrección* (Jn 5,29)" (LG 46).

7.9.4. Reflexiones teológicas.

7.9.4.1. El infierno, creación del hombre.

El infierno no es creación de Dios porque la voluntad divina no puede crear ni querer el pecado, ni su fruto que es la muerte eterna; creer otra cosa equivaldría a pensar que el hombre estaba predestinado por Dios para condenarse. La Iglesia ha rechazado la doctrina de la predestinación cuantas veces ha aparecido en la historia; desde el siglo V con Lúcido hasta el calvinismo y el jansenismo del siglo XVII.

Si la Iglesia ha considerado herética la doctrina que atribuye a Dios la voluntad de condenar al hombre, habrá que buscar en el hombre la causa por la que existe el infierno; por eso en Jn 3,17ss. se habla de que la muerte eterna brota de las profundidades de la opción humana, de modo que el juicio de condenación será más bien autojuicio.

Para que el infierno exista no es necesario que Dios lo haya querido, basta con que el hombre libre y conscientemente haya optado por una vida sin Dios.

7.9.4.2. El infierno nos enseña la libre responsabilidad del hombre.

El examen de la doctrina del infierno contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia confirma lo dicho al principio de este tema: el único fin de la historia humana es la salvación, siendo esta por consiguiente el objetivo propio de la Escatología.

Quien compare la promesa del cielo con la amenaza del infierno como si ambas opciones, la vida y la muerte eternas, gozaran de los mismos privilegios en el ámbito de la fe cristiana, estaría deformando el sentido del Evangelio. Por eso es que aunque en muchas ocasiones la Iglesia ha sancionado con su autoridad el testimonio de salvación definitiva de sus fieles, jamás ha asegurado que una sola persona se haya condenado. Esto, sin embargo, tampoco significa que la Iglesia crea que todos han de salvarse, pues como vimos anteriormente condenó la doctrina de Orígenes porque vió que adolecía de una grave ambigüedad, al proponer la salvación generalizada haciendo una extrapolación del dato revelado sobre la salvación; y es que la Iglesia sabe que la salvación eterna está prometida a la humanidad como a un todo, pero no necesariamente tiene que ser concedida a todos y cada uno de sus miembros.

La Iglesia también condenó la doctrina propuesta por Orígenes porque menoscaba la libertad humana. En efecto, si la condenación eterna no existiera, tampoco existiría la libertad humana para escoger entre la salvación de vivir al lado de Dios y la condenación de permanecer eternamente alejado de él.

7.10. La Resurrección de los Muertos es la Resurrección de la Carne

7.10.1. Introducción.

Lo acontecido en Cristo con su resurrección significó la confirmación categórica de la esperanza cristiana: Dios no abandonará a sus elegidos en poder de la muerte.

El Nuevo Testamento proclama como esperanza específicamente cristiana la resurrección de los muertos, doctrina que la Carta a los Hebreos menciona como uno de los temas fundamentales de la catequesis en los primeros años de vida de la Iglesia (6,1-2). Desafortunadamente con el tiempo la esperanza de la resurrección fue sustituida por la convicción de que el alma es inmortal. La razón que hubo para ello se encuentra en el desprecio filosófico y moral que la cultura griega sentía hacia el cuerpo material en comparación con el espíritu que lo anima; ese desprecio de lo material fue adoptado por el cristianismo cuando comenzó a utilizar la filosofía griega como medio para expresar el mensaje revelado, y la sustitución de conceptos resultante vino a convertirse en uno de los más graves malentendidos a que se ha visto expuesto el cristianismo.

La diferencia entre la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos es demasiado significativa para pasarla por alto: Con la inmortalidad del alma se afirma que su misma existencia actual perdurará viviendo eternamente, mientras que con la resurrección de los muertos lo que se afirma es la divinización o glorificación del ser humano con cuerpo y alma, que así alcanzará una vida plena semejante a la que recibió la humanidad de Jesucristo al resucitar.

7.10.2. La doctrina contenida en la Sagrada Escritura.

Aunque los evangelios y el libro de Hechos de los Apóstoles afirman la resurrección de los muertos (Jn 11,24; Mc 12,18-27; He 23,6-8), enfocan su atención —como es natural— a la resurrección de Jesús.

Con relación a este tema, entre la obra de san Pablo destaca su primer Carta a los Tesalonicenses (4,13-17), donde el apóstol tranquiliza a esa comunidad del temor de que sus hermanos ya muertos quedaran fuera de la salvación de Cristo una vez que se realizara su parusía o segunda venida. La explicación que Pablo les envía quiere dejar fuera de toda duda que el hecho de estar vivo cuando llegue el momento del juicio final no implica especiales ventajas para nadie, porque una posible inferioridad de los muertos respecto a los vivos quedaría eliminada por la resurrección: "*los muertos en Cristo resucitarán primero*". Pablo emplea una palabra griega que da a entender el papel aglutinante que tendrá la resurrección para hacer que todos, vivos y muertos, participen simultanea y solidariamente de la gloria de la venida de Cristo, y dice: "*nosotros... junto con ellos... seremos arrebatados al encuentro del Señor*"(17).

La primer Carta de Pablo a los Corintios contiene su texto más importante sobre la resurrección; en ella comienza (1-11) revalidando el significado de que Cristo haya muerto y se encuentre

resucitado, para continuar enumerando a los testigos de ese hecho prodigioso: un numeroso grupo de personas dignas de todo crédito, algunas de las cuales todavía vivían para confirmarlo, y entre ellas estaba el propio Pablo. Una segunda sección de esta carta (12-19) aprovecha polémicamente el hecho de la resurrección: Si no es cierto que los muertos resucitan, si la resurrección es imposible, entonces tampoco Cristo pudo haber resucitado (12-15), entonces no habríamos sido salvados (14.17), no seríamos testigos veraces de Dios (15) y no habría ninguna esperanza más allá de la muerte (18-19). Pablo inicia a continuación una tercera sección con dando giro brusco en su argumento: "*pero no: Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron*" (20). Pablo dice que Cristo no resucitó solo, sino que lo hizo como "primicias", y con esta palabra indica una relación solidaria entre la resurrección de Cristo y la nuestra: Cristo resucita como primero de una serie de resurrecciones entre la que estará la nuestra.

En la cuarta sección que se distingue de esta carta (29-34), el apóstol desarrolla la idea de la salvación consumada: el bautismo de los difuntos (29) y la vida de renuncias y de lucha continua (30-32) muestran la necesidad de confiar en la resurrección, sin la cual esas renuncias y sacrificios de la vida no tendrían sentido y todo quedaría en la filosofía existencialista del "comamos y bebamos que mañana moriremos".

Una última sección (35-49) responde a la pregunta que todos se hacían: ¿Cómo resucitarán los muertos, con qué cuerpo? La imagen de la semilla propuesta por Pablo trata de ilustrar la necesidad de pasar por la muerte en atención a la trasformación definitiva del ser; Pablo presenta así al cuerpo actual como el "grano desnudo" que no es todavía el cuerpo definitivo; desde este cuerpo provisional que hoy poseemos no podemos ni siquiera imaginar como será nuestra corporalidad resucitada.

Cuando Pablo habla del cuerpo resucitado no piensa en la reanimación de un cadaver, ni que la identidad de la persona se base en la continuidad material entre el cuerpo presente y el futuro, sino en la permanencia del yo en dos formas diferentes de existencia: la terrestre y la celeste, la psíquica y la pneumática.

Muchos otros pasajes de Pablo hablan del paralelo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, tales como Rom 8,11; 1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14; etc., pero el cristocentrismo absoluto en la concepción paulina de la resurrección implica otra importante característica, su índole corporativa: Es el Cuerpo de Cristo quien resucita alcanzando así su plenitud, y los individuos singulares llegarán a la resurrección en cuanto que se hagan miembros de ese Cuerpo.

Este caracter comunitario de la resurrección de los muertos está sugerido en 1 Tes 4,15-17; por esta pasaje la esperanza de los cristianos en la resurrección no puede ser la de una consumación puramente individual, sino que solamente en el "hombre perfecto", en ese nuevo estatuto corporativo que es el Cuerpo de Cristo, es que el ser humano alcanzará la plenitud de su existencia (ver Ef 4,13).

7.10.3. La doctrina del Magisterio.

La parte del Credo que habla de la resurrección de la carne se encuentra ya desde en las más antiguas versiones de los símbolos de la fe, tanto de los concilios provinciales como de los ecuménicos; tales expresiones de la fe de la Iglesia incluyen tres precisiones básicas sobre lo que se cree:

a).- La resurrección es un evento escatológico que tendrá lugar "*el último día*", "*a la llegada de Cristo*", "*el día del juicio*", "*al fin del mundo*", etc.; esto significa que la consumación de la redención no se da para el cristiano en el momento de su bautizo, ni en el de su muerte, sino que se trata de un proceso que se inicia con el bautismo y que tendrá su consumación más allá de la muerte de cada persona.

b).- La resurrección será un evento universal: "*Resucitarán todos los hombres*" incluyendo a justos y pecadores; al respecto recordemos lo afirmado por el concilio Vaticano II: "*Al fin del mundo saldrán los que obraron el bien para la resurrección de la vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación*" (Jn 5,29; LG 48).

c).- El concepto de resurrección incluye la identidad somática y psíquica: los muertos resucitarán "*con sus cuerpos*", "*en esta carne en la que ahora vivimos*", "*con sus propios cuerpos, los que ahora poseen*"; será una resurrección "*de esta carne... y no de otra*". El concilio de Toledo (675) dijo respecto a esto: "*Creemos que resucitaremos no en una carne aerea o de cualquier otro tipo, como algunos deliran, sino en esta en la que vivimos, subsistimos y obramos*" (Dz 287).

7.10.4. Conclusiones.

7.10.4.1. Al resucitar, seguiremos existiendo.

El dato más importante de la doctrina sobre el dogma de la resurrección de la carne es el de la afirmación de la identidad del yo, o de la conciencia que tenemos de nuestra existencia personal durante nuestra vida física terrena, y del yo o conciencia que seguiremos teniendo después de resucitar en Cristo. Sobre esto hay que distinguir que son dos cosas el ser yo y el tener cuerpo; ambas son importantes, pero la afirmación fundamental del dogma es la identidad de conciencia en las tres etapas de la existencia: en la vida terrena, durante la muerte física y luego de la resurrección en plenitud. El problema de la permanencia del cuerpo lo veremos mas adelante, pero no afecta a la enseñanza básica del dogma sobre la resurrección.

Volvamos ahora al tema de la conciencia: Cuando analizamos las infraestructuras antropológicas nos dimos cuenta que el ser humano es un espíritu encarnado, lo cual implica que nuestro espíritu y todo lo no material que hay en nosotros queda condicionado por nuestra corporalidad, o se expresa por medio de nuestra corporalidad, hasta el grado de que en la vida actual no podemos pensar ni tener ideas o conciencia de la realidad si no es basados en los sentidos de nuestro cuerpo. Tenemos conciencia de las cosas porque vivimos en un cuerpo que las siente.

El gran temor que se siente hacia la muerte se debe principalmente al pensamiento de desaparecer para siempre en la nada. Es el miedo a dejar de ser, dejar de sentir, de dejar de

existir; pero ese miedo se siente por la dependencia que tiene nuestro espíritu del cuerpo material en el que se aloja, pues según nuestra experiencia sabemos que a medida que se va debilitando nuestra corporalidad se va desvaneciendo nuestra conciencia de las cosas; por eso concluimos que si nuestro cuerpo dejara de moverse dejaría al mismo tiempo de existir. Pero lo que la Iglesia enseña es otra cosa: es que seguiremos existiendo. Si muriéramos hoy, seguiríamos dándonos cuenta del día en que vivimos, de las personas que conocemos, de lo que estamos haciendo y de lo que pensamos hacer en el futuro, aun cuando para ello no dependamos ya de nuestro cuerpo; de allí que la Iglesia permita la incineración de los cuerpos de los difuntos, porque lo importante no es lo material que se pierde sino la conciencia del yo que permanece.

Esta es la enseñanza fundamental de la Iglesia, pero nos queda por resolver un problema sobre la resurrección de la carne: ¿Con qué cuerpo vamos a resucitar?

7.10.4.2. ¿En qué cuerpo resucitaremos?

Para fin de poder avanzar en este estudio se requiere profundizar en el campo de la antropología; para ello necesitamos preguntarnos de qué forma le es propio al hombre el tiempo, y si le puede resultar explicable un modo humano de existencia que no incluya los condicionamientos físicos propios del cuerpo. La mejor explicación antropológica que puede ayudarnos en este tema se encuentra en el libro X de las Confesiones de San Agustín, donde el gran teólogo repasa los niveles del propio ser y se encuentra con la memoria; en ella descubre reunidos de un modo original el pasado, el presente y una esperanza del futuro, lo cual hace posible, por una parte, lograr una idea de lo que podría ser la eternidad de Dios, y por otra facilitar el conocimiento de la relación que hay entre el hombre y el tiempo.

Gracias a la memoria podemos liberarnos de nuestro propio ser y tener conciencia de otros seres y cosas que recordamos. ¿Qué significa esto para nuestro estudio?; significa que el cuerpo del hombre participa en el tiempo físico y se mide con los parámetros que son propios de los cuerpos físicos, parámetros tales como el peso, la talla, etc.; pero como el hombre es también espíritu, y el espíritu participa del tiempo con parámetros diferentes, no solamente habrá que reconocer en el hombre un tiempo físico sino también otro antropológico. Siguiendo a san Agustín en su razonamiento podríamos llamar a este tiempo humano "tiempo de la memoria", y reconocer que es con ese tiempo de la memoria como el hombre puede relacionarse con el mundo exterior, pero sin quedar atado a él. Así, cuando el hombre termine su tiempo en el mundo y salga de la vida terrena, el tiempo de la memoria se desligará del tiempo físico, que desaparecerá, pero el hombre seguirá viviendo en el tiempo de su propia memoria.

Este es el único modo de entender la resurrección: Como una nueva posibilidad del hombre que llega a su plenitud en una nueva relación con la materia.

Podemos acudir también a una reflexión de Orígenes que nos hace ver cómo es que ni siquiera dentro de los límites de la vida terrena se conserva idéntico nuestro cuerpo. La identidad, dice Orígenes, entre el cuerpo presente y el futuro resucitado, no se basa en la continuidad de la misma materia, puesto que ni siquiera en la presente existencia se da esa identidad. En efecto, nuestra materia carnal de hoy no es la misma de hace algunos años porque nuestras células están

continuamente cambiando, unas mueren mientras que otras nuevas aparecen, de manera que al cabo de cierto número de años tenemos células que son totalmente distintas de las anteriores, y nuestra materia ya es otra.

Para Orígenes la identidad del cuerpo resucitado con el anterior que se tenía en vida se funda más bien en la permanencia sostenida de lo que llama **eidos** (figura), que es lo que salvaguarda la posesión de un mismo cuerpo a través de las incesantes mutaciones de su materia. Orígenes fundamenta esta teoría en san Pablo, quien escribió: "*...¿Cómo resucitan los muertos?... lo que tú siembras no revive si no muere, y lo que siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano de trigo, por ejemplo, o de otra planta. Y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla un cuerpo peculiar... No toda la carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales, otra la de las aves, otra la de los peces. Así también en la resurrección de los muertos, se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual...*" (1 Cor 15,35-44).

En la reflexión de Orígenes, el misterio de las relaciones entre el cuerpo terrestre y el cuerpo resucitado se encuentra en la identidad y a la vez en la alteridad, en forma semejante a la diferencia y la semejanza que hay entre la semilla que se siembra y la planta que nace de ella. Supone Orígenes que los muertos que son juzgados dignos de la resurrección serán transformados en cuerpos etéreos como de luz fosforescente; para él lo etéreo es lo perteneciente a un lugar en el cielo, y es el estado más puro que puede llegar a adoptar la naturaleza del cuerpo humano; cuando la adopte el cuerpo seguirá siendo el mismo, pero cambiará su calidad: si en vida el cuerpo poseía las cualidades de mortalidad y corrupción, resucitado poseerá las de inmortalidad e incorruptibilidad. Por otra parte, considera Orígenes que ya desde el bautismo poseemos el principio de nuestra resurrección, puesto que recibimos con él a Cristo que es el Eskaton, el que para nosotros representa la causa de ese algo inmortal que Orígenes llamó eidos y san Pablo semilla.

Si seguimos el razonamiento de san Pablo nos daremos cuenta que al resucitar todos formaremos parte de un único cuerpo que es el de Cristo, pues por medio del bautismo ingresamos en la comunidad que está unida por una misma fuente y que tiene una misma cabeza que es Cristo, siendo su cuerpo todo el conjunto de su Iglesia. Ahora bien, si con nuestro cuerpo actual tenemos una conciencia que nos parece ilimitada, que sentimos capaz de elaborar grandes proyectos y de realizarlos, imaginemos por un instante lo que será estar viviendo en el cuerpo de Cristo...

Este es el misterio de nuestra resurrección. En realidad podemos decir que ya estamos resucitados, puesto que hay en nosotros algo, sea el eidos de Orígenes o la conciencia o el yo permanente que nada puede destruir, y ese algo que ahora no es muy preciso va a permanecer intacto para siempre, pero tomando cada vez mayor materialidad, adquiriendo más conciencia de sí mismo y alcanzando mayor plenitud.

7.10.4.3. Resurrección, purgatorio y juicio.

Lo que hemos visto sobre la resurrección de los muertos esclarecerá la doctrina del purgatorio. La culpa que subsiste después de la muerte, el sufrimiento que sigue pesando en la conciencia como consecuencia de la culpa, es a lo que la Iglesia da el nombre de purgatorio, y significa el lugar donde, o la pena que, el culpable ha de sufrir hasta sus últimas consecuencias por lo que ha dejado tras de sí en la tierra, pero teniendo la certeza de que ya se encuentra salvado aunque también la tristeza de verse temporalmente privado de la presencia de Dios. Esto sucederá gracias al amor de Dios que es el poder definitivo y que no permitirá que se cometa injusticia alguna.

No se puede negar que para los que lleguen al purgatorio el sufrimiento estará ya anticipadamente suprimido; es cierto que el final venturoso estará asegurado, que se acabarán las preocupaciones y que todo problema estará resuelto, sin embargo en el purgatorio la totalidad de la salvación no habrá llegado todavía.

7.11. El Cielo

7.11.1. Introducción.

La palabra cielo es una de las más conocidas y utilizadas dentro del lenguaje cristiano, pero su uso se extiende más allá de los límites del cristianismo. Es una palabra universal que no siempre tiene un mismo significado; es más, dentro del lenguaje cristiano existen diferentes maneras de entender el significado de la palabra cielo, y esto se debe a que representa una realidad escatológica, es decir, a que su contenido rebasa la realidad que queda al alcance de nuestros sentidos, pues hace referencia a algo que aunque ya lo percibamos ahora solamente vendrá a realizarse en plenitud hasta después de nuestra muerte.

En el lenguaje pagano ordinario el cielo es el firmamento, la bóveda celeste que cubre a la tierra; así decimos que "el cielo está nublado" o que "las estrellas brillan en el cielo", pero desde la más remota antigüedad el cielo por su grandeza y altura se tomó como el lugar de encuentro del hombre con Dios después de la muerte, por eso decimos que en el lenguaje cristiano el cielo a una realidad escatológica. Los que mueren limpios de pecado mortal, decimos, se van al cielo.
El tema del cielo es la continuación lógica de los otros temas escatológicos que ya hemos visto, principalmente los de la resurrección y del purgatorio, así como los de la justicia retributiva.

7.11.2. El cielo en la Sagrada Escritura

7.11.2.1. Cumplimiento de las promesas.

En el Antiguo Testamento puede verse que Dios hizo varias promesas a su pueblo elegido, sin embargo el cumplimiento de ellas no agotó todo su sentido, pues muchas veces se trataba de

promesas que habrían de realizarse en el futuro, más allá de la historia humana. Efectivamente, como sabemos, Dios prometió a Israel una numerosa descendencia, una tierra propia, una ley y un templo; todas estas promesas tuvieron su cumplimiento parcial dentro de la historia de este pueblo, sin embargo su cumplimiento definitivo se llevará a cabo en el cielo.

En un principio los israelitas no percibieron la dimensión transhistórica de estas promesas, pero en la medida en que Dios se fue revelando se abrió para ellos cada vez más el horizonte de la Escatología. De esta manera el cielo como realidad trascendente lo encontramos implícito en las siguientes citas del Antiguo Testamento:

Sal 16,10: El texto traslada la vida nueva hasta después de la muerte.
Gen 15,1: "*Tu premio será muy grande*", dice Yahweh.
Dan 12,2: Este versículo habla ya de la resurrección para la vida eterna, dice: "*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el orpobio, para el horror eterno*".
El Nuevo Testamento hablaría del cielo con mayor claridad.

7.11.2.2. Del cielo sólo podemos hablar con imágenes.

Uno de los autores que escriben sobre el tema, Grelot en su obra "De la muerte a la vida eterna", se hace la siguiente pregunta: "*Cómo decir con palabras humanas el contenido de la vida eterna, sin recurrir a las imágenes suministradas por el lenguaje analógico, figurativo o mítico?*". Bien sabemos que no nos es posible describir las realidades escatológicas tal como son, sin embargo existen muchas imágenes tomadas de la experiencia humana que pueden darnos una idea aproximada de lo que es el cielo; en realidad el mismo Jesús nos habló del cielo utilizando imágenes en su predicación, veamos pues las principales imágenes del cielo contenidas en la Sagrada Escritura.

a).- Cielo.- Por respeto al nombre de Dios, el judaísmo generalmente utilizaba la palabra cielo para referirse a él; debido a eso podemos notar en el Nuevo Testamento una coincidencia de significado entre "ir al cielo" de Lc 24,51 e "ir a Dios" de Jn 16,10. En la cita de Lucas se explica la Ascención diciendo que Jesús fue llevado al cielo, mientras que en la cita de Juan es Jesús quien hablando de su próxima partida dice a sus discípulos "*porque me voy al Padre, y ya no me veréis*". Estos significados coincidentes nos permiten identificar el ir al cielo con el ir al Padre.

b).- Boda y banquete.- Jesús utilizó estas dos figuras para hablarnos del Reino de los Cielos en dos parábolas de Mateo: 22,1-14 y 25,1-13; la primera es la parábola del banquete nupcial y la segunda la de las diez vírgenes. El motivo por el que Jesús hizo esta comparación es que el banquete nupcial es una fiesta de amor y de gozo. El encuentro amoroso de un hombre y una mujer es modelo anticipado, aunque reducido, del encuentro del alma con Dios; es también modelo del cielo, porque sienten los enamorados que con su amor comienza en la tierra la dicha celeste.

c).- El paraíso.- En el calvario dijo el buen ladrón: "*Jesús, acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino*", y Jesús le contestó "*Yo te aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso*". En esta pasaje

(Lc 23,42) Jesús identifica el Reino de los cielos con el Paraíso que es modelo de felicidad (Gen 2,8-25), de armonía y de convivencia pacífica, según Isaías 11,7s y 65,25.

d).- Ciudad nueva.- El libro del Apocalipsis (21,9-22,5) describe a la Jerusalén celestial como una ciudad maravillosa en la que hay vida en abundancia, habitación segura en un lugar hermoso, justicia y paz; en ella se da el encuentro de los pueblos, se consuma y conserva la propia historia y la presencia de Dios le proporciona luz y calor.

e).- El Reino.- Con frecuencia Jesús utilizó la figura de un reino para referirse al cielo, pues el centro de su predicación consistió precisamente en el anuncio de la proximidad del Reino, Reino de los cielos o Reino de Dios. Esta imagen representa la presencia triunfante de Dios, que llena con su majestad toda la creación.

Habiendo revisado las imágenes más frecuentes del cielo, a continuación trataremos el tema de la vida eterna que las engloba y les da sentido. La vida eterna viene a ser la plenitud del don de Dios que ya hemos recibido en el bautismo, pero del cual participarán también todos aquellos que se encuentran con Cristo, aunque lo hayan hecho fuera de esta institución eclesial.

7.11.2.3. La vida eterna.

1.- Sentido bíblico de la palabra vida.

a).- No se trata de una vida biológica.

Para los judíos la palabra vida tiene un significado más profundo del que por lo general le dan las demás personas; para ellos la vida no se identifica solamente con la existencia biológica, sino que implica una forma de existir en plenitud cualitativa y cuantitativamente; implica por eso la unión de muchos dones especiales, como la salud, el bienestar y la felicidad en grado máximo, y metafóricamente se le suele comparar con la luz, la verdad, la paz, etc.

b).- Implica una dimensión moral.

El profeta Amós, en el siglo VIII a.C., escribía "*Así dice Yahweh a la Casa de Israel: Búsquenme a mí y vivirán... Busquen a Yahweh y vivirán, no sea que él se extienda como fuego sobre la casa de Jesé y la consuma sin que haya nadie en Betel para apagarlo*" (5,4.6), y el libro de los Proverbios dice: "*Porque el que me halla, ha hallado la vida, ha logrado el favor de Yahweh*" (8,35). Pero estos pasajes bíblicos, tanto el del profeta Amós como el de Proverbios, deben entenderse en un plano todavía no escatológico, ya que al hacer referencia a la vida en Dios debe tenerse en cuenta que toda vida proviene de Dios, incluyendo desde luego a la terrena.

c).- Y culminará escatológicamente.

El autor del Salmo 16, hombre justo, ve más allá de la historia humana y espera ser liberado del Seol mediante la resurrección de su cuerpo; en los versos 10 y 11 describe la nueva vida que espera diciendo: "*Me enseñarás el camino de la vida, hartura de goces delante de tu rostro, a tu*

derecha, delicias para siempre". También el libro de Daniel habla en 12,2 de la vida eterna a la que resucitarán los justos, y de la eterna ignominia a la que resucitarán los malvados. La vida que describe Daniel, más que vida después de esta vida en el sentido temporal, se trata de otra vida que superará en calidad a la presente y que carecerá de toda limitación respecto al tiempo.

2.- Revelación de la vida en Cristo.

La revelación cristiana nos presenta al mismo Jesucristo como la auténtica vida. Juan el evangelista es el principal comunicador de esta revelación que podemos encontrar en las siguientes citas: En Jn 1,4.14 la vida está en la Palabra; en 14,6 Jesús dice: "*Yo soy el camino, la verdad y la vida*"; en 3,15, el hombre participará de la vida eterna por su unión con Cristo en la fe. La primer carta de Juan, en su capítulo 5, versos 11 al 13, presenta una síntesis de la vida eterna diciendo que ésta procede de Dios, que la vida eterna se encuentra en el Hijo, que aceptar o rechazar al Hijo implica tener o no tener la vida eterna, y que la aceptación del Hijo y de la vida eterna se hace gracias a la fe. Por otra parte, el capítulo 6 del evangelio nos dice que la vida eterna se otorga en este mundo, pero todavía no puede realizarse, sino que lo hará hasta después de la muerte; así lo señalan los versículos al decir, en el 6,40, que quien tenga vida eterna (porque ya ha comido del cuerpo del Señor) será resucitado en el último día (en el 6,54).

7.11.2.4. Elementos de la vida eterna.

El Nuevo Testamento señala varios elementos que caracterizan a la vida eterna; algunos nos hablan de disfrutar la compañía de Cristo, como Flp 1,23: "*...deseo partir y estar con* Cristo" o 1 Tes 4,17: "*...y así estaremos siempre con el* Señor"; otros de gozar la visión intuitiva de Dios, como Mt 5,8: "*Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*", o 1 Cor 13,12: "*Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara*" (versículo donde se aprecia la dimensión escatológica en el 'ya pero mejor después' de la acción de ver a Dios), y también en 1 Jn 3,2: "*...Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es*". Otros nos dicen que se disfrutará en la vida eterna del amor de Dios, como 1 Cor 13,8-13, porque la vida eterna es una experiencia de amor permanente y activo, y después de la muerte el amor es lo que hará que haya vida y dinamismo, pero en una forma que no podemos describir ahora mas que diciendo que el amor humano es una imagen de ella. En la otra vida habrá un gran gozo causado por la visión de Dios, pues así lo invita Mt 25,21.23: "*...entra en el gozo de tu Señor*".

7.11.2.5. El cristocentrismo.

San Pablo llegó a sintetizar la doctrina del cielo, del Reino, de la vida eterna y de la visión de Dios con la frase cristocéntrina del *ser-con-Cristo*; este es uno de los elementos determinantes de la consumación escatológica y lo localizamos en 1 Tes 4,17: "*...y estaremos con el Señor*", en 2 Cor 5,8: "*preferimos salir de este cuerpo para vivir con el Señor*" o en Fl 1,23: "*...deseo partir y estar con Cristo*".

El apóstol san Juan también tocó el tema de ser uno con Cristo o estar con Cristo, los siguientes pasajes son prueba de ello: "*Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté estén también conmigo, para que contemplen mi gloria*" (Jn 17,24); "*Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo estéis también vosotros*" (Jn 14,3); "*...si alguno oye mi voz y me abre la puerta, estraré en su casa y cenaré con él y él conmigo*" (Ap 3,20).

7.11.3. La Tradición y el Magisterio de la Iglesia.

7.11.3.1. En la Tradición.

Muy importante es la aportación de los Padres de la Iglesia sobre este tema en el que se refirieron al cielo de muy variadas maneras; san Agustín, por ejemplo, escribió en su libro de las Confesiones que "*Los elegidos participarán contigo en el reino perpetuo de tu santa ciudad*" (11,3), lo que le da al reino de los cielos una concepción comunitaria, idea que también siguió san Gregorio Magno al decir que el cielo "*se construye con la congregación de los santos ciudadanos*". San Ireneo de Lyon, por su parte, en su obra Contra los Herejes dijo que gracias al amor, benignidad y poder de Dios el hombre tendrá el poder de verlo: "*Pronunciaban los profetas que Dios será visto por los hombres; como también dice el Señor: Bienaventurados los de corazón limpio, porque ellos verán a Dios*" (4,20).

En el cielo el amor equivale a la visión de Dios, así lo dice san Agustín en el "De moribus ecclesia cath." (1,14,24): "*La bienaventuranza implica adhesión a Dios, la cual se hace por amor*", y en sus "Confesiones" (10,11,32) que Dios es la causa del gozo supremo en el cielo: "*Dios mismo será nuestro gozo*", opinión que es compartida por san Jerónimo en su comentario a Isaías (1,18): "*La visión de Dios es causa del gozo supremo*". Por otra parte, los santos padres Ignacio de Antioquía, Bernabé, Ireneo, Cipriano y Agustín atribuyeron a la vida eterna un carácter netamente cristológico.

7.11.3.2.- En el Magisterio de la Iglesia.

A lo largo de los siglos algunos teólogos han propuesto teorías contrarias o desviadas del criterio de la Iglesia; esas propuestas, a las se conoce con el nombre de herejías, han dado lugar a respuestas bien meditadas y debidamente fundamentadas en la Sagrada Escritura y en la tradición de los Padres; ellas representan la fiel doctrina cristiana y a su conjunto se le conoce con el nombre de Magisterio de la Iglesia.

a).- La constitución Benedictus Deus.

Una de estas herejías se debe a Orígenes, el teólogo del siglo IV, y su planteamiento es el siguiente: Dios, supremo bien del universo, creó en un principio solamente espíritus puros de igual perfección que habitaban en el cielo. Como algunos de ellos pecaron, Dios creó el mundo material para que en él se purificaran, y los espíritus pecadores tomaron cuerpo en el mundo material. Esos espíritus que vinieron al mundo a purificarse, cuando mueran, si ya quedaron

debidamente purificados regresarán al cielo; pero los que al morir aún no hayan quedado limpios continuarán purificándose en el infierno. Cuando todos los espíritus pecadores hayan quedado purificados —en el mundo o en el infierno— vendrá la resurrección final y la restauración de todas las cosas. Pero como los espíritus siguen gozando de libertad, y como la libertad implica la posibilidad de cambiar, serán eternamente posibles nuevas separaciones de Dios, y el ciclo de caída y purificación se repetirá eternamente.

En resumen, esta herejía sugirió que la visión de Dios en el cielo no es eterna, sino que se verá constantemente interrumpida por la acción del pecado.

Otra de las herejías se presentó en Occidente en el siglo XII y se debe a Gregorio Palmas, quien negó que fuera posible ver la esencia de Dios diciendo: "*No veremos la esencia divina, sino la gloria divina que cubre a esa esencia*".

La respuesta del Magisterio de la Iglesia a estas dos herejías se materializó en la constitución dogmática "Benedictus Deus", escrita por el Papa Benedicto XII el año 1336, con el objeto de definir el estado de las almas desde el momento de la muerte hasta antes de la resurrección y el juicio final.

La constitución define que la vida eterna tiene como esencia la visión de Dios, por lo cual los bienaventurados "*vieron, ven y verán la esencia divina*". Esta visión de Dios tiene la característica de ser inmediata, intuitiva y cara a cara (contra lo que dijo Palmas), y consecuencia de ella será el gozo, la bienaventuranza y la vida eterna, pues la visión de Dios durará hasta la eternidad (contra lo que dijo Orígenes).

La constitución "Benedictus Deus" tiene el inconveniente de mostrar un carácter demasiado intelectual de la visión de Dios, que se presenta en ella como un conocimiento humano. No se menciona específicamente en ella el amor, aunque parece estar implícito en su cita de 1 Cor 13,13; tampoco está muy claro el aspecto cristológico de la salvación, no recoge todos los aspectos bíblicos sobre la vida eterna ni incluye la participación de la Iglesia.

La aportación principal de la constitución Benedictus Deus radica en que contiene una firme declaración sobre la esencia de la bienaventuranza, y si bien no agotó todos los aspectos contenidos en ella si ofreció al menos un punto de partida seguro para futuros desarrollos teológicos.

b).- La doctrina de los concilios.

La aportación al tema que nos ocupa del concilio de Florencia, celebrado entre los años 1438 y 1445, aunque breve es importante: precisó que la visión de Dios que los bienaventurados perciben en el cielo es intuitiva y trinitaria: "*se ve intiuitivamente al mismo Dios, Trino y Uno, como es*".

Fue hasta el Vaticano II cuando se vino a completar la doctrina expuesta por el Papa Benedicto XII y el concilio de Florencia, y esto se hizo dentro de un marco muy rico en cuanto a su

fundamento bíblico y patrístico. Los temas tratados por el concilio Vaticano II y sus definiciones son las siguientes:

Sobre la visión de Dios: "*seremos semejantes a Dios, porque lo veremos tal como es*" (LG 48); además, los que ya están en la gloria contemplan "*claramente a Dios mismo, uno y trino, tal como es*" (LG 49).

Sobre ser-con-Cristo: Los elegidos de Dios, al terminar su vida terrena, "*entrarán con él a las bodas*" para "*reinar con Cristo glorioso*" (LG 48); así pues, los bienaventurados están en el cielo íntimamente unidos a Cristo.

Sobre el aspecto eclesiástico, éste aparece explícito: "*La Iglesia... alcanzará su consumada plenitud... en la gloria celeste*" (LG 48). También se habla de la Iglesia en los números 49 y 50 como Iglesia celestial e Iglesia de los santos, y en ellos se utilizan las imágenes de la patria y de la ciudad futura.

Sobre el aspecto cósmico del cielo dice el concilio que: "*También la creación entera... será perfectamente renovada en Cristo*" (LG 48).

7.12. Conclusión.

A manera de conclusión de todo lo que se ha dicho se expone aquí una síntesis del pensamiento del cardenal Ratzinger a cerca del cielo tal como se encuentra expresado en su obra "Escatología", ya que incluye los principales aspectos derivados de la doctrina bíblica, patrística y magisterial; estos aspectos son el cristológico, el teológico, el eclesiológico, el antropológico y el cósmico.

1.- La dimensión cristológica: El cielo "*es algo primariamente cristológico*". "*El hombre está en el cielo cuando y en la medida en que se encuentra con Cristo*".

2.- La dimensión teológica: Dada la unión de los hombres con Cristo en el Espíritu Santo, cielo es la adoración del Padre; es el culto celestial en plenitud, y este culto implica la visión intuitiva de Dios.

3.- La dimensión eclesiológica: Cielo es la comunión de los santos en Cristo, pues esta se basa en el "estar con Cristo". El culto celestial de los hombres en Cristo al Padre se realiza en comunidad, dentro de una comunión perfecta.

4.- La dimensión antropológica: La fusión del yo en el cuerpo de Cristo no equivale a una disolución del yo, sino a una purificación que lo plenifica; en el cielo no perderemos nuestra individualidad. Solamente en Cristo se es plenamente hombre.

5.- Dimensión cosmológica: La exaltación de Cristo en la Ascención no significa su ausencia del mundo, sino un nuevo modo de estar presente en él. Ahora Cristo se encuentra a la derecha del Padre, con el poder regio de Dios sobre la historia y sobre el mundo, pero no desvinculado de

él sino referido a él; por lo tanto el cielo no se localiza en un sitio o en un espacio, pero tampoco se le puede desvincular del cosmos como si fuera un mero estado, una forma de ser, porque el cielo es la nueva tierra de destino de los cristianos.

1. EL DINAMISMO DE ENCARNACIÓN EN LA ANTIGUA ALIANZA 5
1.1. La Alianza, encarnación de las relaciones de Dios con el pueblo. 5
1.1.1. El tratado de Alianza. 5
1.1.2. Paternidad y filiación. 6
1.1.3. La unión matrimonial. 6
1.1.4. La Nueva Alianza. 6
1.2. La revelación, encarnación de la Palabra de Dios. 7
1.3. La Historia, revelación de la acción divina. 7
1.4. La tienda y el Templo, encarnaciones de la presencia de Dios. 7
1.5. Conclusión. 8
2. LA ENCARNACIÓN EN EL NUEVO TESTAMENTO 8
2.1. El testimonio de Jesús sobre sí mismo. 8
2.1.1. Encarnación en la Alianza. 9
2.1.2. Encarnación de Dios en la filiación divina. 10
2.1.3. Encarnación de la Palabra. 15
2.1.4. Encarnación de la presencia de Dios. 16
2.1.5. Encarnación de la acción de Dios. 19
2.2. Los milagros de Jesús. 24
1. Introducción. 24
2. Criterios de investigación histórico-crítica. 25
3. El núcleo histórico de los milagros. 26
4. Significado cristológico de los milagros de Jesús. 26
2.3. Reflexión ontológica sobre la Encarnación. 27
2.3.1. El acto de la Encarnación del Hijo. 27
2.3.2. El problema de la mutabilidad de Dios. 28
2.3.3. La experiencia humana del Hijo. 29
3. EL TESTIMONIO DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA SOBRE JESÚS. 29
3.1. Los evangelios de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2). 30
3.1.1. Introducción. 30
3.1.2. Las genealogías. 30
3.1.3. Teología de Mateo. 31
3.1.4. Teología de Lucas. 32
3.1.5. Conclusión. 33
3.2. El bautismo de Jesús. 33
3.2.1 Referencias 33
3.2.2. El bautismo. 33
3.2.3. La apertura de los cielos. 34
3.2.4. "Descendió sobre él el Espíritu". 34
3.2.5. La proclamación: "Tú eres mi hijo amado, en tí me complazco". 34
3.2.6. Historicidad. 35
3.2.7. Significado teológico del bautismo de Jesús. 35
3.3. Las tentaciones de Jesús en el desierto. 35
3.3.1. Introducción. 35
3.3.2. El relato de Marcos. 36
3.3.3. Las tentaciones, en Mateo y Lucas. 36

3.3.4. Historicidad. 37
3.3.5. Mensaje. 37
3.4. La Transfiguración del Señor. 37
3.4.1. Introducción. 37
3.4.2. Transfiguración y apariciones. 38
3.4.3. Sentido que tiene este pasaje. 38
3.4.4. Conclusión. 39
3.5. Los títulos cristológicos. 39
3.5.1. Cristo (Mesías). 39
3.5.2. Jesús, el Señor. 42
3.5.3. Jesús, el Hijo de Dios. 44
CONCLUSIÓN. 46
4. LAS FUENTES DE LA CRISTOLOGÍA 47
4.1. Fuentes judías no bíblicas. 47
4.1.1. Flavio Josefo. 47
4.1.2. La tradición rabínica. 49
4.2. Fuentes clásicas romanas (paganas). 51
4.2.1. Evidencia en los escritores paganos. 51
4.2.2. Suetonio. 52
4.2.3. Tácito. 53
4.2.5. Talus. 54
4.3. Escritos Apócrifos. 55
4.3.1. Agrapha. 55
4.3.2. Los evangelios de la Infancia. 56
4.3.3. El evangelio de Pedro. 56
4.3.4. El evangelio de Tomás. 57
4.4. El Nuevo Testamento. 60
4.4.1. Sobre la fecha del nacimiento de Jesús. 60
4.4.2. Jesús en los escritos del Nuevo Testamento. 61
4.4.3. Dificultad de acceso a Jesús. 63
5. EL PROBLEMA DEL JESÚS HISTÓRICO. EL ACCESO A JESÚS POR LOS EVANGELIOS 65
5.1. Panorama histórico. 65
5.1.1. Hasta el siglo XVIII. 65
5.2.2. Período pre-bultmaniano (Siglos XVIII al XIX). 65
5.2. Planteamientos clásicos. 68
5.2.1. Historia de las formas. (K.L. Schmith, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, M. Albertz). 68
5.2.2. Historia de la Redacción (Redaktionsgeschichte). 74
5.2.3. Lenguaje y actitudes de la comunidad primitiva. 77
5.2.4. Nueva Hermenéutica. 80
5.2.5. Criterios de autenticidad histórica. 83
5.3. Itinerario para llegar a Jesús a través de los evangelios. 89
1. Punto de partida: la redacción actual de los evangelios (*Redaktionsgeschichte*). 89
2. Segunda etapa: La aportación de la comunidad primitiva (*Formengeschichte*). 90
3. Tercera etapa: El nivel de la Historia, con los criterios de historicidad. 90

5.4. Aportación de la Comisión Pontificia Bíblica y la "Dei Verbum", a la solución del problema de la historicidad de los evangelios. 90
1. La constitución "Dei Verbum" del Concilio Vaticano II. 90
2. Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica. 90
3. Aportación de dos documentos a la solución del problema de la historicidad de los evangelios. 91
6. EL MISTERIO PASCUAL: PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO . 93
6.1. LOS ACONTECIMIENTOS 94
6.1.1. Los últimos días de Jesús sobre la tierra. 94
6.1.2. Valor teológico de la muerte de Jesús. 101
6.1.3. Conclusión. 108
6.1.4. Nota bibliográfica sobre la pasión y muerte de Jesús. 108
6.2. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS. 109
6.2.1. Introducción. 109
6.2.2. Cuadro sinóptico de los textos. 110
6.2.3. Las apariciones. 111
6.2.4. Los relatos de la tumba vacía. 127
6.2.5. Las fórmulas de fe. 131
6.2.6. Conclusión en torno al Misterio Pascual. 133
7. LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA 135
7.1. Introducción General 135
7.1.1. Significado del término "Escatología". 135
7.1.2. El futuro, como una categoría antropológica 136
7.1.3. El Redescubrimiento de la Escatología y su actual cometido. 137
7.2. Relación de la Escatología con la Cristología. 138
7.2.1. La ruptura con la síntesis de los primeros Padres de la Iglesia. 138
7.2.2. La Escatología, vista como posibilidad de devolver a la Cristología su aspecto soteriológico. 140
7.3. Infraestructuras Antropológicas y Teológicas de la Esperanza Cristiana 141
7.3.1. Fundamento antropológico de la Escatología. 141
7.3.2. Fundamento teológico de la Escatología. 143
7.4. Cristo: El Acontecimiento Escatológico para la Humanidad, el Mundo y la Historia 147
7.4.1. En la Sagrada Escritura. 147
7.4.2. En el Concilio Vaticano II. 149
7.5. Certeza de la Esperanza, certeza de la Salvación 149
7.5.1. La certeza de la esperanza, en la obra de san Pablo. 149
7.5.2. Certeza de la Gracia y certeza de la esperanza según el Concilio de Trento (años del 1543 al 1563). 151
7.5.3. Conclusión. 153
7.6. La Parusía o el Retorno Glorioso de Cristo 153
7.6.1. Introducción 153
7.6.2. Terminología utilizada. 154
7.6.3. Datos del Nuevo Testamento. 156
7.6.4. Los signos de la Parusía en el Nuevo Testamento. 156
7.6.5. Los datos del Magisterio. 158
7.6.6. Conclusión. 158

7.7. El Juicio, Riesgos de Perdición..... 159
7.7.1. Introducción. 159
7.7.2. El Nuevo Testamento..... 160
7.7.3. El Magisterio de la Iglesia. 160
7.7.4. Reflexión Teológica..... 161
7.8. El Purgatorio 162
7.8.1. Introducción. 162
7.8.2. Doctrina de la Sagrada Escritura..... 162
7.8.3. La doctrina de los Concilios. 165
7.9. En Infierno, la Muerte Eterna 167
7.9.1. Introducción. 167
7.9.2. La muerte eterna, en la Sagrada Escritura. 168
7.9.3. La muerte eterna según la Tradición y el Magisterio. 170
7.9.4. Reflexiones teológicas. 172
7.10. La Resurrección de los Muertos es la Resurrección de la Carne..... 173
7.10.1. Introducción. 173
7.10.2. La doctrina contenida en la Sagrada Escritura..... 173
7.10.3. La doctrina del Magisterio. 174
7.10.4. Conclusiones. 175
7.11. El Cielo 178
7.11.1. Introducción. 178
7.11.2. El cielo en la Sagrada Escritura 178
7.11.3. La Tradición y el Magisterio de la Iglesia. 182
7.12. Conclusión. 184